PAULA PHILIPPSON

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN GRIECHISCHEN MYTHOS

GENEALOGIE ALS MYTHISCHE FORM

(Studien zur Theogonie des Hesiod)

DIE ZEITART DES MYTHOS

94

RHEIN-VERLAG ZÜRICH

PAULA PHILIPPSON

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN GRIECHISCHEN MYTHOS



Das Musental am Helikon (Aufnahme der Verf.)

PAULA PHILIPPSON

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DEN GRIECHISCHEN MYTHOS

GENEALOGIE ALS MYTHISCHE FORM

DIE ZEITART DES MYTHOS

RHEIN-VERLAG ZÜRICH

1944

BL785
.P55

Copyright 1944 by Rhein-Verlag A.-G., Zürich
Druck der Buchdruckerei Winterthur AG.
Printed in Switzerland

Div

1545625

Den Herrliberger Freunden

Hans und Josy Bänziger

zugeeignet

GENEALOGIE ALS MYTHISCHE FORM

Studien zur Theogonie des Hesiod[1]

Die ursprüngliche Form, in der die Beziehungen zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als Einheit sinnfällig erlebt werden, ist das Geschlecht (γένος). Es stellt sowohl die Verknüpfung der Ahnen mit den lebenden und zukünftigen Nachfahren wie die Verbindung seiner in einer Gegenwart lebenden Glieder untereinander dar. Das Genos faßt also eine Vielheit von Gliedern im Längsschnitt wie im Querschnitt eines zeitlichen Ablaufes als Einheit zusammen. Diese Einheit ist bedingt durch die zu dem ursprünglichen Begriff des Genos gehörende Tatsache – vom erkennenden Subjekt aus: Vorstellung – daß der erste Ahnherr in allen Nachfahren fortlebt. Das ursprüngliche Sein, das dem Ahnherrn innewohnt, ist an sich zeitlos; es erlischt nicht mit dem Tode des Ahnherrn, sondern stellt sich in seinen Nachkommen in zeitlicher Abfolge, in immer erneuten Modifikationen dar. Die Form, in der das Genos zur Darstellung kommt, ist die Genealogie.

In dieser Form der Genealogie haben sich nun immer wieder Kosmogonien und Theogonien offenbart[2]. Wenn wir diese Offenbarungen als solche auffassen und die Genealogie nicht als eine willkürlich dem kosmogonischen Mythos überprägte Form ansehen, sondern im eigentlichen Sinne des Wortes als Gleich-nis des Kosmos, der sich eben in der Form der Genealogie aus-drückt, so dürfen wir aus dieser Offenbarung in der Form der Genealogie schließen, daß sich der Kosmos als ein einmaliges, einheitliches, zeitloses Sein in vielfachen Modifikationen entfaltet, denen dieses zeitlose Sein immanent ist:

[1] Diese Abhandlung ist erstmalig 1936 als Fasc. Supplet. VII der „Symbolae Osloenses“ in Oslo veröffentlicht und erscheint hier in fast unverändertem Abdruck.

[2] Eine prinzipielle Scheidung zwischen Kosmogonie und Theogonie soll hier nicht gemacht werden, denn für das ursprüngliche religiöse Empfinden sind die Phänomene des Kosmos Erfahrungen des Göttlichen.

Die gesamten Erscheinungen, Kräfte und Gesetze des Kosmos bilden eine genosartige Einheit.

Die Untersuchung einer solchen kosmogonischen Genealogie führt also unmittelbar und nicht etwa über den Umweg einer Allegorie in das Wesen des Kosmos, dessen Offenbarung dem Künder dieser Kosmogonie zuteil geworden ist.

In diesem Sinne soll hier die Bedeutung der Genealogie als Form der Hesiodischen Theogonie untersucht werden[1].

Als frühes Beispiel einer sich in genealogischer Form ausprägenden Kosmogonie sei zunächst jenes babylonische Schöpfungsgedicht hingestellt, das um das Jahr 2000 entstanden und uns in einer Niederschrift aus der Regierungszeit des Sardanapal (668–628 v. Chr.) überkommen ist. Auf zwei Stufen entwickelt sich in diesem babylonischen Mythos die Welt; zwischen beiden folgen sich in genealogischer Reihe Götter, deren jüngster – Marduk – sein Königreich, die zweite Stufe, gründet. Auf der ersten Stufe

„Als droben der Himmel noch nicht benannt war,
Die Feste unten einen Namen nicht hatte,
Als (Festland) nicht war, noch Marsch sich fand,
Als von allen Göttern kein einziger lebte,
Noch keiner benannt, kein Schicksal bestimmt war"[2]

da existieren allein die Urmächte: Apsu, der Uranfänger, aller Erzeuger; Thiamat, die Allmutter; neben ihr der Sohn Mummu, der als Bote zwischen dem Urerzeuger und der Urmutter hin und her

---

[1] Als Arbeitshypothese ist angenommen, daß die Theogonie des Hesiod, so wie sie uns überkommen ist, das Werk eines Dichters ist, d. h., daß ihre Gesamtheit wie ihre einzelnen Teile nach einem einheitlichen Plan gedichtet, also auch einer einheitlichen, sinnvollen Deutung zugänglich sind.

Eine Arbeitshypothese braucht als solche nicht bewiesen zu werden. Ihre Brauchbarkeit kann so lange als erwiesen angesehen werden, als sich die Erscheinung, die durch sie erklärt werden soll, einheitlich, d. h. als Ganzes sowohl wie in ihren Teilen, auf Grund der gewählten Arbeitshypothese erklären läßt. – Ein einheitliches, eindeutiges Ergebnis der folgenden Untersuchung würde also nicht nur die Dichtung des Hesiod für unsere Erkenntnis innerhalb der Fragestellung klären, sondern gleichzeitig auch die gewählte Arbeitshypothese rechtfertigen.

[2] Übersetzung von Alfred Jeremias.

geht. Lange Zeiten hindurch existieren diese Mächte, die alles Sein potenziell in sich schließen, ohne weitere Individuation. Dann entstehen in genealogischer Abfolge eine Reihe von Göttern, deren Namen für uns nicht deutbar sind. Wir erfahren nur: Jeder Sohn ist seinem Vater ähnlich, nach seinem Abbild geschaffen; aber jeder ist klüger, mächtiger, stärker an Kräften als sein Ahnherr.

„Sie störten Thiamat, machten verwirrt Thiamats Gemüt“

und der Urerzeuger sagt:

„Für mich ist ihr Treiben (grenzenlos lästig),
Tags find' ich nicht Rast und nachts keine Ruhe.
Ich möcht' sie verderben, ihr Treiben beenden,
Daß stille es werde und Ruhe wir finden.“

Es entbrennt ein Kampf zwischen den Urmächten und den Göttern. Der Urerzeuger und der Bote werden gefesselt. Nur die Urmutter bleibt unbesiegt, erkürt sich einen anderen Gatten, Kingu, der nun als Allgott waltet. Alle Götter, die gegen sie anstürmen, versagen, bis schließlich Marduk, der jüngste Gott, der den Kampf gegen die Allmutter nur unter der Bedingung aufnimmt, Götterherrscher zu werden, sie in einem Netz fängt; er zerreißt und zerfetzt sie, er tritt auf sie. Er erschafft die jetzige Welt und die Menschen aus dem getöteten Kingu.

„Die übrigen Götter sprach frei König Marduk“

und auch die Urmutter geht ein in sein Reich, denn aus ihrem Leichnam macht er zwei Teile und deckt damit den Himmel.

So entsteht in diesem Mythos die jetzige Welt – das Königreich des Marduk – in genealogischer Abfolge unter furchtbaren Kämpfen aus den uranfänglichen urelterlichen Mächten[1].

In der gleichen Form, nach dem gleichen Plan wie der Babylonische Mythos fügt sich die Theogonie des Griechen Hesiod, die

[1] Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß in dem vorderasiatischen Gedicht, anders als in der griechischen Theogonie, die Götterfolge zu einer politischen Stadtherrschaft des Marduk hinführt. Über „Göttergeschichte als Weltgeschichte im alten Orient“ s. Forrer, Forsch. u. Fortschr., 11. Jahrg., Nr. 31 S. 398 f.

er von den nächtlich verhüllt einherschreitenden Musen am Talhange des Helikon empfängt. Auch Hesiod sieht den Weltmythos in der Form physischen Werdens, das sich als Zeugung und Geburt göttlicher Wesenheiten in einer genealogischen Abfolge von Eltern und Kindern vollzieht. Auch in Hesiods Theogonie baut sich der Mythos in zwei Stufen auf; die Musen besingen zuerst ein

(44) θεῶν γένος αἰδοῖον...
ἐξ ἀρχῆς, οὓς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρὺς ἔτικτεν,[1]

und

(47) δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ' ἠδὲ καὶ ἀνδρῶν,[2]

Auch hier folgen sich, wie in der vorderasiatischen Dichtung, zwischen diesen beiden Stufen in einer genealogischen Reihe göttliche Väter und Söhne. Und ebenso gründet auch hier der Jüngste dieser Götter sein Reich, die jetzt bestehende Welt, unter furchtbaren Kämpfen und Erschütterungen; auch er bildet diesem Reich die Urmächte der ersten Weltphase ein.

Zeigt sich so eine weitgehende Übereinstimmung in Planung und Formung zwischen dem Babylonischen Mythos und der Theogonie des Böoters, so wird sich um so klarer und reiner in dem, was sie unterscheidet, das Einmalige und Wesenhafte der spezifisch griechischen Weltschau erweisen.

I.

DIE ERSTE STUFE DES WELTMYTHOS: DAS ΘΕΩΝ ΓΕΝΟΣ ΑΙΔΟΙΟΝ

Auf der ersten Stufe der Theogonie entfaltet sich in genealogisch untereinander zusammenhängenden Wesenheiten das θεῶν γένος αἰδοῖον. Es umfaßt – ohne sie etwa nach den folgenden Kategorien zu sondern – sichtbare Naturerscheinungen (Erde, Himmel, Meer, Gestirne, Flüsse); dynamische Gewalten (Eros, Eris, den

[1] „Das ehrwürdige Geschlecht der Götter...
Die zu Beginn die Erde gebar und der weite Himmel".

[2] „Und zum zweiten Zeus, den Vater der Götter und Menschen".

Schwinger Pallas); Weltaspekte (Thaumas, Theia); normative Mächte (Themis, Nemesis, Mnemosyne, Styx).

Alle diese für unser Denken so verschiedenartigen Elemente – Naturerscheinungen, dynamische Gewalten, Aspekte, normative Mächte – sind für die Hesiodische Zusammenschau Glieder zweier ursprünglicher, von Chaos und Gaia abstammender Geschlechter, also zweier natürlicher, durch Ursprung, Vereinigung, Zeugung und Geburt in sich verbundener Einheiten. Diese einheitliche Zusammenschau erscheint um so bedeutsamer, als ja kein göttlicher Schöpfer diesen Geschlechterfolgen gegenübersteht, der sie etwa als Einheit geplant und aus seinem einheitlichen Willen mit einer einheitlichen Zwecksetzung geschaffen hätte, so wie zu Beginn der Genesis Gott die Welt schafft oder auf der zweiten Stufe des Babylonischen Mythos König Marduk die Schöpfung vollbringt. Sondern diese Geschlechter sind an sich ursprünglich und in sich zu einer natürlichen Einheit zusammengeschlossen.

Hesiod sieht die natürlichen Erscheinungen (Dunkel, Licht, Erde, Himmel...) nicht als physikalisch-sinnliche Eindrücke und die Kräfte und normativen Mächte nicht als Abstraktionen oder Wirkungen an, sondern als lebendige, zeugende und gebärende Gestalten.

Diese Gestalten sind dem Griechen göttlich – es ist ein γένος θεῶν – weil er alle natürlichen Erscheinungen, alle Kräfte und Normen, die er in der Welt sieht und erlebt, mit ehrfurchtsvollem staunenden Erschauern, mit αἰδώς, anschaut. So wird das Göttergeschlecht auf der ersten Stufe des Hesiodischen Weltmythos „ehrwürdig“, αἰδοῖον, genannt.

In dem Bereich dieser Gottheiten ist jede Gestalt, die da ist, als Da-Sein unvergänglich. Dem Entstehen steht kein Sterben und Vergehen entgegen; denn was in Dasein eingetreten ist, bleibt in diesem Da-Sein, auch der besiegte Kronos und die mit ihm gebändigten Titanen und der bezwungene Typhoeus. Anders der Babylonische Mythos: Thiamat und Kingu werden getötet.

Alle Gottheiten sind von gleicher göttlicher Art: die Flüsse der Oikumene: der Nil, der Alpheios, der Strymon, der Istros... haben dieselbe mythische Realität wie der nie mit Augen geschaute, in sich zurückfließende Urstrom Okeanos (237 f.).

Die normativen Mächte, die später, auf einer anderen Stufe des Weltmythos, bedeutsam hervortreten werden, haben hier keinerlei besondere Stellung, keinen Primat. Metis ist eine der vielen Okeaniden, ebenso Eurynome und Styx.

Welches ist nun der Ursprung dieser von keinem Schöpfer erschaffenen Geschlechter göttlicher Wesenheiten?

Am Schluß des Prooimions bittet Hesiod die Musen, die ihm ihren Gesang von dem Wesen der Götter einhauchen, ihm zu künden

(115) ὅ τι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.[1]

Mit der feierlich und schwer klingenden Antwort auf diese Frage beginnt die Genealogie:

(116) Ἦ τοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ',[2]

und dann weiter:

αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ
ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου
Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης.[3]

---

[1] „Was wurde als erstes von ihnen."

[2] „Wahrlich ja zuerst wurde Chaos,

[3] „...aber darauf dann
Gaia, breitbrüstig, der dauernde feste Sitz der Unsterblichen
Insgesamt, die bewohnen die Höh'n des beschneiten Olympos,
Tartaros finstere Kluft im Grunde der räumigen Erde."

wobei Τάρταρα als Akkusativ zu ἔχουσι zu ziehen ist. Tartaros ist kein selbständiger Ursprung wie Chaos, Gaia und Eros, sondern gehört hier zu Gaia, ist als Teil von ihr mit ihrem Werden verbunden. Χθὼν εὐρυόδεια ist die Oberfläche der Erde, ist aber auch die Erde selbst, die den Beinamen Χθονία hat. – In der Tiefe dieser Erde (μυχῷ) ist der modrige Tartaros mit ihr verbunden. Er ist der tiefste Bezirk der riesigen Erde, πελώρης ἔσχατα γαίης (730). In ihm wohnen die Titanen-Götter:

Τιτῆνές τε θεοὶ τοὶ ὑπὸ χθονὶ ναιετάοντες
Τάρταρον ἀμφὶ μέγαν
(Hom. Hym. Ap. 157 f.).

Eine zweite Vorstellung von dem Tartaros, die sich in der Theogonie findet und sich mit der anderen mischt, ist, daß Tartaros ebenso weit von der Erde entfernt ist wie der ja ebenfalls mit ihr fest verbunden gedachte Uranos. Das Nebeneinanderbestehen solcher Vorstellungen ist häufig und kann nur den befremden, der von mythischem Denken eindeutig exakte astronomische oder geographische Bestimmungen erwartet.

Diese beiden Ursprünge, Chaos und Gaia, stehen in keinerlei genealogischer Verbindung miteinander. „Erst wurde Chaos, später Gaia." Die Gaia entsteht nicht etwa aus dem Chaos. Die einzigen Wesen, die unmittelbar aus dem Chaos hervorgehen, sind Erebos und Nacht (123). Es findet auch keine Vermischung der ferneren Nachkommenschaften des Chaos, die aus der Verbindung seiner Kinder Erebos und Nacht hervorgehen, mit den Nachkommenschaften der Gaia statt; beide Stammbäume bleiben vollkommen getrennt. Chaos ist also in der Theogonie des Hesiod nicht der Ursprung aller Dinge, wie in anderen griechischen Kosmogonien. Es ist weder das räumliche Urprinzip, noch, wie die Stoiker annehmen, die χάος von χέω ableiten[1] und es als einen eigenartigen flüssigen Urstoff ansehen, ein stoffliches Urprinzip. Es ist auch nicht die Verbindung von dynamischem mit räumlichem und stofflichem Prinzip aller Dinge, so wie etwa bei den Vorsokratikern ἀρχή zeitlichen, dynamischen und stofflichen Urbeginn in sich vereinigt. Sondern aus Chaos entstehen bei Hesiod nur Erebos und Nacht und deren Nachkommenschaften.

Was bedeuten also Chaos und Gaia bei Hesiod?

Zunächst sei noch einmal festgestellt: Zwei Geschlechterfolgen stehen sich auf dieser ersten Stufe des Weltmythos von Beginn an gegenüber. Sie sind sowohl prinzipiell – d. h. durch ihre Ursprünge Chaos und Gaia – wie durch ihre Wesenheit, die sich in ihren voneinander getrennt bleibenden Nachkommenschaften entfaltet, verschieden.

Diese prinzipielle und wesenhafte Verschiedenheit ist von Hesiod klar und eindeutig, wenn auch mit den sparsamen, verhaltenen Mitteln, die er in der Genealogie zur Charakteristik der Gottheiten anwendet, gekennzeichnet.

Denn mit drei Mitteln verdeutlicht Hesiod das Wesen der Gottheiten. Zumeist spricht schon der Name: Himmel, Meer, Sonne... Häufig tritt sodann zu den Namen ein bezeichnendes Beiwort: Νὺξ ὀλοή (224)[2], Εἰρήνη τεθαλυῖα (902)[3], das bisweilen über einen oder

[1] Über die von χέω sich ableitenden Chaoslehren: Fr. Börzler, *Zu den antiken Chaoskosmogonien.* Archiv f. Relig.-Wissensch. Band XXVIII, 133 f.

[2] „Die verderbliche Nacht".

[3] „Der blühende Frieden".

mehrere Verse ausgeweitet ist. Vor allem aber entfaltet sich das Wesen einer Gottheit in ihrer Nachkommenschaft. Je höher, d. h. je früher die zeugenden und gebärenden göttlichen Gestalten in dem System der Genealogie stehen, desto größer ist die Fülle der in ihnen beschlossenen Wesenheiten, desto vieldeutiger ihre Konzeption. Und ebenso wie in einem logischen System der Oberbegriff qualitativ unverändert und quantitativ unvermindert bleibt, auch nachdem sich aus ihm eine Fülle von Unterbegriffen entwickelt hat, ebenso behalten die elterlichen Wesenheiten in dem genealogischen System des Hesiod ihre unveränderte Seins- und Wesensfülle, auch nachdem ihre Einzelmodifikationen in Gestalt ihrer Kinder sich aus ihnen gelöst haben. Denn diese Kinder stellen in sich – und dies ist von grundsätzlicher Bedeutung für das Verständnis der Genealogie auf dieser ersten Stufe des Weltmythos – die Wesensentfaltung der elterlichen Gottheiten, eben ihre Einzelmodifikationen, dar. So bleibt das Chaos als Chaos unverändert bestehen, auch nachdem ihm Erebos und Nacht entstanden sind. Und ebenso bestehen Erebos und Nacht weiter, nachdem sie, sich vereinigend, Aither und Tag erzeugt haben.

Von diesen drei Elementen aus: Name, Beiwort und Wesensbedeutung der Nachkommenschaft, muß das Chaos gedeutet werden.

Zunächst spricht auch hier der Name. Zur Wurzel *χα- (χαίνω, χάσκω) gehörend bezeichnet er das Wesen des Chaos: das Gähnende, Klaffende. Dazu kommt, daß Chaos Neutrum ist, also nicht zu eigentlicher Gestaltung gekommen ist.

Dieses gähnende, klaffende, gestaltlose Chaos wird ζοφερόν genannt (814) und läßt aus sich Erebos und Nyx entstehen, die sich vereinigen. Ζόφος, Ἔρεβος und die Νύξ ἐρεβεννή (213) sind also die Modifikationen des Chaos, aus denen seine Sphäre erkennbar wird.

E r e b o s, vielfach mit dem abendlich hingewandten Ζόφος zusammen genannt und kaum von ihm abtrennbar, gehört in den Bereich des T o d e s. In den Homerischen Epen, in denen alles Wesenhafte sich in konkreter Form darstellt, ist es eine Örtlichkeit nahe dem Hades, aber nicht der Hades selbst[1].

V o n u n t e n h e r, a u s d e m E r e b o s (ὑπὲξ Ἐρέβευς) versammeln

[1] Deutliche Sonderung von Hades und Erebos Il. 8, 568.

sich die Psychen der Gestorbenen, als Odysseus zu ihnen dringt (Od. 11, 36/37). In den Erebos (εἰς Ἔρεβος) schreitet die Psyche des Ajax mit den Psychen der anderen Gestorbenen zurück (Od. 11, 563 f.). Wenn Odysseus an der Schwelle der Unterwelt ein weibliches schwarzes Schaf opfert, so soll er es nach dem Erebos richten (εἰς Ἔρεβος τρέψας[1]); er selbst soll, abgewandt, nach den Fluten des Stromes streben (ἱέμενος ποταμοῖο ῥοάων), d. h. nach dem Okeanos, der die Welt des Lebenden umfließt und auf dem er zum Totengrund hingeschifft ist (Od. 10, 525 f.). Und so wie der lebende Odysseus vom Erebos weg in die Welt des Lebens strebt, so streben die Eidola der Freier, die der Seher Theoklymenos in seiner Vision im Vorhof des Odysseuspalastes sich drängen sieht, zu der Welt des Todes, zum Erebos (Od. 20, 356) ἱεμένων Ἔρεβόσδε ὑπὸ ζόφον.

Wie alles, was zum Bereich des Todes gehört, sind Erebos und Zophos dunkel, weil eben der dem Leben und seinen sichtbaren Formen abgekehrte Bereich nicht sichtbar, also dunkel ist. Diese Dunkelheit gehört so sehr zum Wesen des Erebos, daß Erebos oft Dunkel schlechthin ist, wobei aber stets diese Erebosdunkelheit in wesenhaftem Gegensatz zu der lichten Welt der Lebenden, sei es der Götter oder der Menschen, steht. So sendet Zeus den Hermes in den Erebos (εἰς Ἔρεβος), damit er den Hades schmeichelnd überrede und Persephone ins Licht (ἐς φάος) zu den Göttern zurückführe (Hymn. Dem. 335 f.). Auch in der Theogonie ist dieser Gegensatz scharf geprägt: Zeus braucht die Hundertarmigen und führt sie aus dem Erebos ins Licht

(669) Ἐρέβεσφιν ὑπὸ χθονὸς ἦκε φόωσδε.

Und der Sophokleische Ajax, der sich nach dem Tode sehnt, weil er ihm erwünschter ist als das Licht des lebendigen Tages, preist die Dunkelheit des Erebos als sein Licht:

(394) Σκότος, ἐμὸν φάος,
Ἔρεβος, τὸ φαεννότατον, ὡς ἐμοί.[2]

---

[1] Im Gegensatz zu dem nach dem Erebos hingehaltenen Opfertier für die Toten halten die Söhne des Nestor das der Athene bestimmte Opfertier hoch vom Boden empor: ἀνελόντες ἀπὸ χθονὸς εὐρυοδείης ἔσχον (Od. 3, 453 f.).

[2] „Schatten, du mein Licht,
Erebos, Lichtvollstes bist du für mich."

Erebos, dieser dem Tode zugewandte dunkle Bereich des Da-Seins und die verderbende (ὀλοή) Nacht, die Tod und Schlaf und die raffende Ker aus sich gebiert, stellen als Ausgeburten des Chaos seine Seinsmodifikationen dar.

Neben diesem gähnenden, klaffenden, gestaltlosen, tödlich dunklen Chaos, diesem zuerst gewordenen, dem Tode zugewandten Da-Seienden, das keine Form hat und nie haben wird – denn es besteht ja als Chaos weiter, sogar im Kosmos des Zeus (Theog. 700, 814) – steht in klar ausgeformter und daher auch das Chaos charakterisierender Gegensätzlichkeit Gaia, die Breitbrüstige (εὐρύστερνος), der feste Boden aller Götter (πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί, 117), die den gestirnten Himmel um sich herum nach ihrer Form (ἶσον ἑαυτῇ 126) schafft, damit er den Raum um sie bilde, umfasse, begrenze (ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι 127).

So steht in dieser ältesten uns überkommenen griechischen Kosmogonie von Urbeginn an ein Bereich des Ungeformten, das dem dunklen Tode nah empfunden wird, getrennt und gegensätzlich zu dem Bereich der sicheren Erdfeste, deren Raum der gestirnte Himmel überwölbt, die den Okeanos gebiert, der diesen Bereich der Lebenden umfließt, und den „Hochwandelnden“, dessen Kinder: Sonne, Mond und Morgenröte ihn in regelmäßiger Wiederkehr erhellen.

Griechische Schau der Welt, griechisches Lebensgefühl kündet sich hier, gleich zu Beginn der Götterfolge, an: ein zwiefacher Ursprung, zwei polare Bereiche: Unform und Form; abgründige Tiefe und klare feste Begrenzung; vage Todesdunkelheit, aus der – wiederum polar – hellstes Licht hervorbricht (denn Erebos und Nacht erzeugen zusammen Aither und Tag), und gleichmäßig wandelnde Gestirne bestehen nebeneinander. Sie mischen sich nicht, die Nachkommenschaften von Chaos und Gaia gehen keine Verbindung miteinander ein, aber sie bekämpfen sich auch nicht, es ist kein Agon zwischen Unform und Form, zwischen den Ausgeburten des Chaos und den Kindern der Gaia. In polarer Gegensätzlichkeit bilden die beiden Ursprünge ohne jede ethische Wertung, in gleichmäßig göttlichem Da-Sein, eben kraft jener Gegensätzlichkeit, die totale Einheit einer Welt.

Der dritte Ursprung ist Eros, „der schönste unter den Göttern, der die Glieder löst und aller Götter, aller Menschen Sinn bändigt in der Brust und überwältigt verständigen Ratschlag", (122) νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν. Er gesellt sich zu Aphrodite, der auch der schöne Himeros, der Sehnende, folgt (201).

Dieser Eros ist kosmogonisch, weltbildend, denn er, das dritte Da-Seiende nach Chaos und Gaia, der sich selbst nicht in Nachkommenschaften entfaltet und so außerhalb der eigentlichen Genealogie zu stehen scheint, bezwingt alle Götter, also auch Chaos und Gaia. Er treibt sie zur Entfaltung in Nachkommenschaften, die er wiederum zusammenführt, und so entsteht durch ihn aus der Wurzel die Entfaltung, aus dem Neben- und Nacheinander der Zusammenhang, das kosmische Genos.

Man hat es Hesiod vorgerechnet, daß er die kosmogonische Wirkung des Eros nicht mit Worten ausdrücklich bezeugt; er habe nicht mit dem Pfunde gewuchert, das ihm geworden. Aber spricht der Name des Eros, seine Ursprungstellung im genealogischen System, seine alles bezwingende, Genos schaffende Macht, die, ganz in sich beschlossen, sich in keiner Nachkommenschaft entfaltet, nicht deutlich genug? Bezeichnende Benennung und systematische Einordnung sind die von der genealogischen Form als solcher geforderten sinngemäßen Formungsmittel. So wie Hesiod die Genealogie des Chaos mit diesen Formungsmitteln bildet, so baut er auch den gesamten genealogischen Teil seiner Theogonie ausschließlich mit diesen Formungsmitteln auf, denen er allerdings ihren höchsten Ausdruckswert verleiht; die Schönheit der Hesiodischen Benennungen wurde schon vom Altertum gepriesen. Eine weiter ausgeführte Verdeutlichung und Ausschmückung, die dem modernen Leser der Theogonie vielleicht Verständnis erleichternd und deshalb erwünscht wäre, gibt Hesiod nicht. Und so stellt sich die Hesiodische Genealogie in jener vollendeten Einheit von Sinngehalt und Formung dar, die das Kennzeichen jedes archaischen griechischen Kunstwerkes und zugleich das Geheimnis der von ihm ausstrahlenden Wirkung ist.

Aus der Vereinigung von Erebos und Nacht entstehen Aither und Tag.

Daß der Dichter auf dieser Stufe des Weltmythos die zeitlosen

Seinsformen „Nacht“ und „Tag“ aufstellt und nicht etwa die astronomischen Zeitabschnitte, die durch den sich wiederholenden Sonnen- oder Mondumlauf bestimmt werden, geht schon daraus hervor, daß Helios, Selene und Eos in einer anderen genealogischen Reihe stehen. Sie entstammen, von Gaia und Uranos her, dem Elternpaar Hyperion und Theia, dem Hochwandelnden und der Leuchtenden[1] – also einem ganz andern Bezirk des Daseins als die sich aus dem Chaos lösenden Wesenheiten Erebos und Nacht, Aither und Tag.

Wieder zeigt sich – hier im Verhältnis von Eltern zu Kindern – die eben in der Gegensätzlichkeit der beiden Ursprünge Chaos und Gaia sich offenbarende griechische Denkform, die erst in der Zusammenschau polarer Gegensätzlichkeiten die Totalität des Phänomens begreift und umgreift: die dunkle Nacht, von Erebos, dem tödlichen Dunkel, befruchtet, birgt in ihrem Schoß als dieser Eltern tiefsten und daher ihr eigenstes Wesen erst vollendenden Gegensatz: Aither und Tag.

Bei Nacht und Tag ist schon durch diese Namen ihre Gegensätzlichkeit ausgesprochen. Und so ist wohl zur Erfassung der Bedeutung des Aither bei Hesiod der Analogieschluß erlaubt, daß Aither hier zu Erebos in gleicher Gegensätzlichkeit steht wie Tag zu Nacht: Ist also Erebos der dunkle, dem Leben und seinen Ausformungen abgewandte Bereich der Tiefe, so ist Aither lichte Höhe, Sphäre für die höchsten, klarsten, unvergänglichsten Formen, in denen sich nach griechischer Vorstellung das Leben ausgedrückt hat: der Olympischen Götter. – Daß diese Sphäre aus dem dunklen Chaos stammt, ist dem Wesen einer jeden Olympischen Gottheit beigemischt.

Nachdem die Nacht, die Tochter des Chaos, sich mit dem Dunkel vereint und die Helligkeiten Aither und Tag geboren hat, entfaltet sie sich nun in Kindern, die, ohne Zeugung, als Elemente ihres ureigensten Seins, ihr entquellen. Es entstehen ihr die Todesgewalten: Moros (der Jedem Zu-Teil-Werdende), Ker (die Raffende), Thanatos und – ihm nahe – der Schlaf und die Träume; die herzkränkenden Gewalten: Momos und Oizys (Vorwurf und Leiden); die abendlichen Hesperiden und ihnen nahe die Schicksalsgewal-

---

[1] Zu Theia als Leuchtkraft s. U. v. Wilamowitz, *Pindaros* S. 201 f.

ten: die Moiren, die Keren, die Parzen. Und dann noch Nemesis, Täuschung, Liebe (Φιλότης), Alter, Streit (Ἔρις).

Aber noch viel mehr birgt die dunkle Sphäre der Nacht in sich. Denn nun stellt ihre Tochter Eris ihre Wesenheit in ihren Kindern dar; sie gebiert Schmerzliche Mühe, Todes-Vergessenheit (Λήθη), Hunger, Tränenvolle Schmerzen, Kämpfe, Tötungen, Schlachten und Totschläge, Streitigkeiten, Lügen, Reden und Trugreden, Widergesetzlichkeit und Verblendung (Ἄτη) und den Eid, der als Meineid den Menschen so lastend wird[1].

Das sind wahrlich keine frostigen Allegorien[2]. Sondern hier breitet sich die göttliche Wesenheit der Nacht in der gewaltigen Schau eines griechischen Dichters aus, dem das sinnliche Phänomen der Nacht zugleich ihr Sinn und ihre Wirkung und die ihr innewohnende Norm ist. Drinnen und Draußen – wenn wir es einmal in Goethescher Prägung ausdrücken dürfen[3] – sind nicht gespalten, stehen sich nicht gegensätzlich gegenüber, sondern offenbaren sich in der Einheit des Phänomens als die göttliche Wesenheit der Nacht. Denn nicht hinter oder über dem Phänomen steht das göttliche Sein, sondern das Phänomen ist göttliches Sein, göttliche Wesenheit.

Mit den Wesenheiten, die Eris gebiert, ist die genealogische Reihe, die dem Chaos entsteht, abgeschlossen; sein Seinsbereich hat sich entfaltet. Neben ihm breitet sich die Nachkommenschaft des anderen Ursprungs, der Gaia, aus.

Der Gaia entstehen der Himmel, die Berge, das Meer – diese drei

---

[1] S. hierzu H. Fraenkel, *Drei Interpretationen aus Hesiod* „Festschrift Reitzenstein", 1930.

[2] Viele dieser Kinder der Nacht sind, ebenso wie die Nacht selbst, Gottheiten mit bezeugtem Kult. „Nicht Personifizierung von Abstrakten, sondern Abstraktifizierung von Dämonen hat stattgefunden." (P. Kretschmer, Glotta, 13, 100 f.).

[3] Epirrhema: Müsset im Naturbetrachten
Immer eins wie alles achten.
Nichts ist drinnen, nichts ist draußen,
Denn was innen, das ist außen.
So ergreifet ohne Säumnis
Heilig öffentlich Geheimnis.

Elemente der griechischen Landschaft. Und dann vermählt sie sich mit dem Himmel und mit dem Meer. Aus ihr und aus diesen beiden Verbindungen entstehen in einer vom Dichter systematisierten Fülle, in einer Reihe von Geschlechterfolgen, die sich untereinander verflechten, die gesamten Phänomene, Kräfte und Mächte, soweit sie sich nicht als Nachkommenschaft des Chaos entfalten.

Nur die Sphäre des Meeres sei hier umschrieben. Fünf Kinder der Gaia und des Pontos und ihre Nachkommenschaften stellen die ständig wechselnden Aspekte des Meeres dar: Nereus, der um alle Satzungen Wissende, Rat-gebende, gütig-milde Greis in der Tiefe des Meeres und seine Töchter, die lieblich und schnell dahin tanzenden, rauschenden, Schiffe geleitenden Meereswogen, in deren Namen aller Zauber der heiter-glänzenden oder leicht gekräuselten Meeresfläche aufklingt; der gewaltige (μέγας) Thaumas, die göttliche Verkörperung des Unbegreiflich-Wunderbaren und des Staunens über dieses Wunderbare; er erzeugt mit der glänzenden Elektra die eilende Iris und die Rafferinnen, die plötzlich aufbrausenden und schnell dahinfliegenden Windsbräute Thyella und Oxypeteia; Phorkys und Keto, die furchtbaren Ungeheuer der Tiefe, deren Kinder die rätselhaften, in der Ferne gegen die Nacht hin wohnenden Graien und Gorgonen sind; Eurybie, die weithin Gewaltige mit unbezwingbarem Sinn.

So stellt sich das Meer dar in seiner rätselhaften und rätsellösenden, unbegreiflich-wunderbaren Größe, im Glanz seiner frohen Bewegtheit, in der plötzlichen Heftigkeit der über seine Fläche stürmenden Winde, in der Unheimlichkeit seiner Tiefe und Ferne und in seiner unbezwingbaren Gewalt. Ein großgeschautes göttliches Sein.

Betrachtet man die göttlichen Wesenheiten dieser ersten Stufe des Hesiodischen Weltmythos in ihrer Gesamtheit, so bilden die beiden Ursprünge Chaos und Gaia, durch den dritten Ursprung Eros zur Entfaltung ihres Seins in Nachkommenschaften getrieben, mit diesen Nachkommenschaften eine Totalität, die man als eine Welt bezeichnen kann. In dieser Welt besteht keine Stufung nach Machtfülle – Uranos als Weltkönig gehört in einen anderen Zusammenhang des Weltmythos. Es waltet auch keine normative Macht über dieser Welt, keine Dike, keine Nemesis – es wurde schon darauf hingewiesen, daß den normativen Mächten hier keinerlei Primat zusteht. Die einzige

Stufung in dieser Welt göttlicher Wesenheiten ist eine Stufung κατὰ φύσιν, nach der natürlichen Seinsfülle, die jede göttliche Wesenheit entsprechend ihrer Stellung innerhalb des genealogischen Systems hat. So hat die Nacht eine größere Seins- und Wesensfülle als ihre Nachkommen, da sie ja deren Seinsfülle in sich einschließt. – Insofern kann man die Gesamtheit dieser genealogisch miteinander verbundenen göttlichen Wesenheiten eine Seinswelt nennen, deren einzelne Elemente nach der Anteilsfülle, die sie an zeitlosem Sein haben, gestuft sind.

In dieser einzigartigen Hesiodischen Seinswelt sind physisches Phänomen, wirkende Kraft, normative Macht in gewaltiger Zusammenschau jeweils als einheitliche Gestalt, der unvergängliches Sein innewohnt, gesehen.

Es wird sich zeigen, daß in einer anderen Phase des Weltmythos, bei der Entstehung eines Kosmos, diese einzelnen Seinselemente ihre Stelle sozusagen wechseln und sich dem entstehenden Kosmos nach den Gesetzen, die ihn bestimmen und durch die er erst zu einem Kosmos wird, einordnen.

Zuvor sei jedoch noch ein kurzer Vergleich eingeschaltet zwischen dieser ersten Stufe des Hesiodischen Mythos, auf der sich eine Seinswelt in Fülle und Mannigfaltigkeit ausbreitet, und der entsprechenden Phase des Babylonischen Schöpfungsgedichtes. Denn von hier aus zeigt sich in aller Deutlichkeit, daß trotz der eingangs hervorgehobenen Ähnlichkeit des Gesamtaufbaus und trotz der beiden Dichtungen gemeinsamen genealogischen Form sich hier etwas ganz anderes offenbart. In beiden Mythen stellt sich in dieser ersten Phase zeitloses Sein dar. Aber während sich dieses zeitlose Sein in dem griechischen Mythos als eine Welt von Phänomenen, Kräften und Normen entfaltet, verharren in dem Babylonischen Gedicht die beiden uranfänglichen Wesenheiten, Urerzeuger und Urmutter, „deren Wasser noch nicht geschieden sind“, in ihrem Da-Sein ohne jede Entfaltung, ohne jede Individuation. Es ist gleichsam eine mythische, in männliches und weibliches Prinzip geschiedene Verkörperung des ἓν συνεχές, das unbeweglich, ἀκίνητον, verharrt und außerhalb dessen kein anderes Sein, kein Anfang und kein Werden ist.

Wenn dann im Babylonischen Mythos Werden einsetzt, d. h. wenn

sich die Götterfolge entwickelt, deren jüngster Sproß Marduk ist, der Schöpfer der jetzigen Welt – eine Götterfolge, die in dem griechischen Mythos ihre Parallele in der Abfolge von Uranos, Kronos und Zeus hat – so ist dies den ruhenden Mächten des Seins Apsu und Thiamat störend und verhaßt, und es beginnt, von diesen Urmächten ausgehend, der Kampf mit ihrer Nachkommenschaft, ein Agon zwischen Sein und Werden.

Auch in diesem Verhältnis der Seinsmächte zu einer werdenden Welt – hier zu der Schöpfung des Marduk, dort zu dem Reich des Zeus – werden sich tiefgehende Unterschiede zwischen der babylonischen und der griechischen Weltschau ausprägen.

II.

DAS WERDEN DER ZWEITEN STUFE: DIE HERRSCHERFOLGE URANOS, KRONOS, ZEUS

Durch die Genealogie, in deren Form sich auf der ersten Stufe des griechischen Mythos ein Geschlecht göttlicher Wesenheiten als eine in sich zusammenhängende Welt entfaltet, kommt in das unvergängliche, zeitlose Da-Sein dieses Geschlechtes das Moment zeitlich aufeinanderfolgender Entstehungsprozesse hinein, also anscheinend eine Verknüpfung von Sein mit Werden innerhalb Zeit.

Die Art dieser Verknüpfung muß sich, wenn anders die genealogische Form der Dichtung zugleich ihren Sinngehalt darstellt, aus der Eigenart dieser genealogischen Form auf der ersten Stufe des Weltmythos ergeben.

Gleich zu Anfang war darauf hingewiesen worden, daß alle Wesenheiten, die von Chaos und Gaia abstammen, d. h. aus diesen Urpotenzen in Existenz getreten sind, in Existenz bleiben, in ein unvergängliches Da-Sein eintreten.

Es hat sich ferner gezeigt, daß diese göttlichen Wesenheiten, die als Kinder anderer, im genealogischen System höherstehender Wesenheiten geboren werden, dem Seinsbezirk dieser elterlichen Wesen angehören, ihn besetzen und explizit machen. Ihre Geburt ist also nicht der Anfang eines neu beginnenden Seins. Dies drückt sich in der Form der Genealogie so aus, daß die anscheinend neu

entstehende Wesenheit auf dieser Stufe des Weltmythos nicht etwa als Kind geboren wird, das allmählich im Verlauf einer kontinuierlich abrollenden Zeit heranwächst; sondern ihr schon im elterlichen Sein eingeschlossenes zeitloses Sein wird durch Loslösung aus diesem elterlichen Sein zu wiederum zeitlosem Da-Sein.

Hier vollzieht sich also kein allmähliches, kontinuierliches Werden – in anderen Phasen des Weltmythos wird der Gott als Kind geboren und wächst heran –, sondern hier wird stoßweise eine zeitlose Seinsmodifikation aus einem gleichfalls zeitlosen Sein entbunden.

Bei diesem Entstehen, bei dieser Geburt berührt sich Sein, das keine Vergangenheit und keine Zukunft hat, also zeitlos ist, mit dem Moment, dem Augenblick, dem νῦν. Dieses νῦν hat keine zeitliche Ausdehnung, ebenso wie der mathematische Punkt keine räumliche Ausdehnung hat. Da das νῦν keine Ausdehnung hat, gehört es auch nicht in den Begriff der gleichmäßig ablaufenden Zeit, deren einzelne Abschnitte ja meßbare Ausdehnung haben, und die hier, der Kürze halber, Geschehenszeit genannt sein möge.

Eben weil das νῦν, der Moment, zeitlos, ohne Ausdehnung ist, kann es sich mit dem Sein berühren, das ja ebenfalls zeitlos ist, und dem die Qualität der ewigen Gegenwart zukommt. In diesem Sinn ordnet auch Parmenides das νῦν dem Sein zu:

(fr. 8,[5]) οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν.[1]

Die griechische Sprache hat für die Entbindung einer Seinsfülle in einem an sich zeitlosen, fruchtbaren Augenblick den Begriff des καιρός. Schon die Unübersetzbarkeit des Wortes zeigt an, daß die Verhaftung eines Seins im Augenblick eine dem griechischen Denken eigenste, in ihm tief verwurzelte Vorstellung ist[2].

---

[1] „Weder war es je, noch wird es sein, da es jetzt ist zusammen als ganzes".

[2] In der Entwicklung des Begriffes καιρός lassen sich zwei Richtungen unterscheiden (U. v. Wilamowitz, Exkurse zu Euripid. Medeia, Hermes 15, 506 ff.). Die eine nimmt ihren Ausgang vom Zeitbegriff, die andere Richtung geht vom καιρός als Momentum aus. Hier läßt sich aus einer Reihe verhältnismäßig früher Zeugnisse die Bedeutung des καιρός als eines irgend einem Sein, einem Zustand oder einer Handlung anhaftenden dauerlosen Qualitätsmomentes erschließen:

καιρῷ πάντα πρόσεστι καλά (Kritias fr. 7; Diels Vorsokr.) „Alles Schöne,

In der Theogonie wiederholen sich, der Fülle des Seins entsprechend, die Geburten göttlicher Wesenheiten – also nach dem oben Ausgeführten: die Berührung des Seins mit dem dauerlosen Moment, wobei Sein explizit wird – vielfach. Die Vielheit dieser Momente ergibt das System, in dem die Entfaltung der hesiodischen Seinswelt geordnet ist. Man könnte es das System einer Zeit nennen, die sich aus dauerlosen distinkten Momenten, aus Wiederholungen des „Jetzt" zusammensetzt. Diese Zeit sei, ebenfalls nur der Kürze wegen, mit Seinszeit bezeichnet.

Es wird sich nun zeigen, daß in der Erzählung von der Entstehung der Zeusherrschaft die Genealogie Ausdrucksform für Vorgänge ist, die sich in einer von dieser „Seinszeit" gänzlich verschiedenen Zeit abspielen, nämlich in jener kontinuierlich aus Vergangenheit in Zukunft verlaufenden, in ihrer Dauer meßbaren „Geschehenszeit"[1].

Wertvolle haftet am Kairos". Es gibt einen καιρὸν ὄλβου (Pind. Nem. 7, [60]; einen τῶν τε καὶ τῶν καιρόν (dieser und jener Dinge, Nem. 2, [59]); einen πολλῶν ... καιρόν (vieler Dinge, Nem. 1, [18] f.). Der Kairos haftet also an einem Sein, einem Ding, einem Zustand, einer Handlung, und zwar ὁ δὲ καιρὸς ὁμοίως/παντὸς ἔχει κορυφάν (Pind. Pyth. 9, [78] f.). „Von jeglichem hält der Kairos den gipfelnden Höhepunkt inne", d. h. die Kulmination des Wesenhaften eines Seins oder Handelns oder Zustandes ist der Kairos.

Dieser Kairos, diese Fülle des Seins im dauerlosen Moment, hat, den Menschen zugewandt, nur ein kurzes Zeitmaß: ὁ γὰρ καιρὸς πρὸς ἀνθρώπων βραχὺ μέτρον ἔχει (Pind. Pyth. 4, [286]).

Der Kairos ist daher für den Menschen, der in meßbar ablaufender Zeit lebt und handelt, nur zu ergreifen, wenn die Moira es ihm gewährt, die ἐοικότα καιρὸν ὄλβου δίδωσι (Pind. Nem. 7, [60] f.). So sagt auch Pindar von sich als dem Künder vieler Siege und Mythen: πολλῶν ἐπέβαν καιρόν (Nem. 1, [18]). Er bezeichnet damit seine Darstellungsweise, die nicht in fortlaufender Erzählung Begebenheit an Begebenheit reiht, sondern, wie die Biene von Blüte zu Blüte fliegend, jeweils den fruchtbaren gipfelnden Moment (die Akme, den Aotos, den Kairos) des Mythos aufleuchten läßt; von ihm aus werden dann die nicht dargestellten Strecken des Mythos blitzartig erhellt und so genügend sichtbar.

[1] Jede Seinsfülle entfaltet sich ebenso wie die Seinswelt im zeitlosen Kairos, der sich jeweilig wiederholt: das Genie des Künstlers in seinen Werken, der Genius einer Familie in ihren bedeutsamen Trägern; die Genialität eines Volkes in den fruchtbaren Epochen seiner Geschichte. – Von uns aus, d. h. von der Geschehenszeit aus betrachtet, scheint dieses System von fruchtbaren Momenten auf eine kontinuierlich verlaufende Linie projiziert und wird so entwicklungsgeschichtlich-historischer, konti-

Innerhalb der Darstellung der sich ausbreitenden Seinswelt, der Entfaltung der Nachkommenschaften von Chaos und Gaia, verläuft eine an drei aufeinanderfolgenden Generationen orientierte Linie, die einem Ziel, einem τέλος zustrebt: der Herrschaft des Zeus.

Drei Herrscher, durch das Beiwort μέγας jeweils als solche gekennzeichnet, im Verhältnis von Vater und Sohn zueinander stehend, folgen sich: Uranos, Kronos und Zeus. Der Verlauf dieser genealogischen Linie verflicht sich innerhalb der Theogonie mit der Entfaltung der Seinswelt und wird immer wieder auf weite Strecken von dieser unterbrochen. Aber diese Linie zeichnet sich doch in ihrem innerlich ununterbrochenen Ablauf und in der anschwellenden Stoßkraft, mit der sie ihrem Ziel zustrebt, klar und deutlich ab. Drei Überlistungsmythen sind an rhythmisch sich wiederholenden Stellen ihres Verlaufes, nämlich jeweils vor dem drohenden Verlust der Herrscherwürde, in diese Linie eingeschaltet (154 f., 459 f., 888 f.). Jedem der drei Herrscher ist bestimmt, durch seinen stärkeren Sohn entthront zu werden; jeder ersinnt eine List, um dieses Schicksal von sich abzuwenden; Uranos und Kronos werden ihrerseits durch ihre Gattinnen überlistet und verlieren ihre Herrschaft; Zeus' List – er verleibt sich die Göttin Metis ein, die ihm die bedrohliche Nachkommenschaft gebären soll – bleibt ohne Gegenlist. So behält er die von ihm erkämpfte Herrschaft.

Durch diese an drei sich entsprechenden Stellen eingefügten, durch das Motiv der Überlistung unter sich verwandten Mythen ist die Abfolge der drei Herrscher in ihrem Verlauf klar und gleichmäßig dargelegt und hebt sich deutlich von den dazwischen liegenden Teilen der Dichtung, in denen sich Seinswelt ausbreitet, ab. Und ebenso eindringlich offenbart sich die zum Ziel, nämlich zur Herrschaft des Zeus hinstrebende, sich immer gewaltiger steigernde Wucht dieses Ablaufes in der Art der Erzählung. Denn nachdem Kronos, der Listiggesinnte, den listigen Anschlag seiner Mutter gegen seinen Vater Uranos ausgeführt hat und so zum Herrscher geworden ist, hören wir nichts darüber, wie er diese Herrschaft ergreift, nichts über sein Regiment, das ja auch zum Untergang bestimmt ist. Zeus aber, der an der List seiner Mutter keinen Anteil hat, erringt seine Herr-

nuierlicher Betrachtungsweise zugänglich, die aber über das eigentliche Wesen der Seinsentfaltung nichts auszusagen vermag, s. unten S. 42.

schaft in gewaltigen Kämpfen, mit äußerster Anspannung seiner göttlichen Kraft, unter umwälzenden Erschütterungen der gesamten Seinswelt.

Vor diesen Kämpfen sind noch zwei Episoden eingeschaltet, die den zukünftigen Sieg des Zeus vorwegnehmen. Denn in ihnen offenbaren sich bereits die beiden Grundpfeiler der heraufkommenden Weltordnung: die königliche Macht des Zeus, durch die er den Göttern ihre τιμαί (Ehren, Ämter), die ja gleichsam ihre eigenste Wesenheit ausmachen, zuteilt, und seine untrügliche Einsicht, sein νοῦς. – Ähnlich wie gleich im ersten Gesang der Odyssee der Hörer erfährt, daß dem göttlichen Helden, wenn auch erst nach furchtbaren Schicksalen, der Tag der Heimkehr in sein Vaterland beschieden ist und so der Glanz dieser dereinstigen Heimkehr über allen Leiden des Helden strahlt, wird in der Theogonie bereits vor dem Beginn der gewaltigen Kämpfe des Zeus um die Weltherrschaft die Gewißheit seines endgültigen Sieges durch zwei diesen Sieg vorwegnehmende Episoden gewährleistet. Auf diese Episoden – Preisung der Hekate und Prometheus-Mythos – sei hier kurz und nur insoweit eingegangen, als sie für den Aufbau der Theogonie in Betracht kommen.

Unmittelbar vor der Geburt des Zeus und seiner Geschwister durch Rheia steht die Preisung der Hekate. Diese mächtige Gottheit der Seinswelt, die αἶσα hat an Erde, Himmel und Meer und an allem, was diesen entstammt, nimmt Zeus auf in seinen Kosmos. Er beläßt ihr ihre früheren Ehren und macht sie, über diese hinaus, zur Walterin über alle menschlichen Ordnungen, die ja erst im Zeus-Kosmos entstehen. An der Größe und Machtfülle der also Belehnten erweist sich die Größe und Machtfülle des Belehnenden, der, nur gebunden an sein eigenes vorher gegebenes Versprechen, frei über die Ehren der Götter schaltet.

Diese Machtfülle ist der eine Grundpfeiler der Zeusherrschaft. Die unentrinnbare Einsicht (613) des Zeus, der ἄφθιτα μήδεα εἰδώς[1] ist (550), erweist sich im Prometheus-Mythos der Theogonie. Er steht unmittelbar hinter der Erzählung von der Geburt, der Kindheit und dem Heranwachsen des Zeus und seiner Ermächtigung durch Blitz und Donner, und vor dem Titanenkampf. Wiederum ist

[1] unvergänglicher Pläne kundig.

es ein Überlistungsmythos, der diesmal zwischen Zeus und Prometheus hin und wider geht. Es ist ein Ringen zwischen Zeus, der unvergängliche Pläne hegt (ἄφθιτα μήδεα) und Prometheus, dem Vordenkenden, der aber nur auf die Welt der Sterblichen bedacht ist. Prometheus, der ποικιλόβουλος[1] (521), ἀγκυλομήτης[2] (546), δολοφρονέων[3] (550), πολύιδρις[4] (616) ist, will den νοῦς des Zeus täuschen (537). In diesem Ringen, in dem Zeus zeitweise der List des Prometheus unterliegt – er unterliegt ihr wissend (551) – geht er in seiner unentrinnbaren Einsicht als Sieger hervor und wirft den großen Gegner in unlösliche Banden. Denn

(ὣς) οὐκ ἔστι Διὸς κλέψαι νόον οὐδὲ παρελθεῖν.[5] (613)

So steht der νοῦς des Zeus bedeutsam am Beginn und am Ende des Prometheus-Mythos: die Erzählung von dem Versuch des Prometheus, durch Täuschung dieses νοῦς seine eigenen Pläne gegen den Willen des Zeus durchzusetzen, d. h. den Menschen ein glückliches Leben zu gewährleisten, schließt mit der gnomisch ausgesprochenen Erkenntnis, daß der νοῦς des Zeus überhaupt nicht betrogen oder umgangen werden kann. Denn durch ihn ist Zeus dazu befähigt, daß er γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε δόλον[6] (551). So ist hier der νοῦς die dem Zeus innewohnende Fähigkeit der alles durchschauenden Erkenntnis[7]. Hat er die Dinge durch seinen νοῦς erkannt, so lenkt er sie nach den ἄφθιτα μήδεα, deren er teilhaftig (εἰδώς) ist. Durch diesen νοῦς wird Zeus, der Gatte der Metis, Herr über Prometheus, der nur ἀγκυλομήτης ist.

Von hier aus eröffnet sich auch das Verständnis dafür, daß Kronos die Herrschaft an Zeus überlassen muß. Auch Kronos ist nur ἀγκυλομήτης (168). So ist der Sieg des Zeus über ihn nicht nur ein Sieg seiner

[1] „schillernden Ratschlags".
[2] „Krumm gesinnt".
[3] „listigen Geistes".
[4] „vielwissend".
[5] „Nicht ist die Einsicht des Zeus zu betrügen noch zu umgehen".
[6] „Er erkannte und nicht verkannt' er den Trug".
[7] Ähnlich in der Ilias: Teukros bedroht den von Zeus beschützten Hektor mit seinen Pfeilen, also auch gewissermaßen listig, aus der Ferne: ἀλλ' οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον (15,461). Der νοῦς ist πυκινός, „dicht gefügt", so daß ihm nichts entfallen kann.

größeren Kampfkraft, sondern weil ihm νοῦς innewohnt, ist er Kronos überlegen, löst sein Kosmos den Kosmos des Kronos ab.

Nach der Hekatepreisung, in der sich die königliche Machtfülle des Zeus erweist, und nach dem Prometheus-Mythos, in dem seine untrügliche Einsicht über die Listen des Gegners siegt, folgen die seine Kraft offenbarenden Kämpfe mit den ihm widerstrebenden wilden Gewalten. Zuerst kämpft er im Verein mit den Göttern gegen die Titanen, dann allein gegen Typhoeus. Erde, Himmel und Meer, die großen Urmächte, erzittern vor der frei sich loslassenden Gewalt des Zeus; das Chaos, der erste Ursprung, erglüht in dem Feuer seiner Blitze (700). Die ganze Seinswelt ist in wildestem Aufruhr.

Aus diesem Aufruhr steigt das strahlende Reich des siegenden Olympiers auf. Seine Gegner, die Titanen, schleudert er in den Tartaros. Es entfaltet sich diese grauenvolle Gegenwelt des olympischen Reiches. Der Glanz der olympischen Welt ist für den Griechen nur faßbar durch seine polare Gegenwelt, die ganz eindeutig als Gegenwelt hingestellt ist: sie liegt ebenso tief unter der Erde wie diese unter dem Himmel (720 f.). In ihren dunklen, modrigen, weiten Räumen, um deren Schlund die Nacht dreifach hingegossen ist, in denen die Winde hin- und herstürmen, sind die Quellen und Bande (πείρατα 738) aller Dinge, der Erde, des Meeres, ja des gestirnten Himmels. Aus diesem gähnenden Grunde steigen Nacht und Tag, auf der Schwelle im Wechsel aneinander vorüberstreichend, empor; Tod und Schlaf, die furchtbaren Götter, Hades, die entsetzliche Styx haben hier ihre Wohnung. Verhaßt ist diese Wohnung den olympischen Göttern. Selten bringt Iris eine Botschaft des Zeus hinunter.

Schon hier zeigt sich, daß die göttlichen Wesenheiten der Seinswelt, die dort, ausschließlich nach ihrem Seins-Anteil gestuft, existieren, wie gewaltige ἀγάλματα nebeneinanderstehen, innerhalb der nach Macht und Einsicht des Herrschers planvoll gefügten Weltordnung des Zeus eine ihnen zugeordnete Stelle und Funktion erhalten haben. Nacht und Tag, Tod und Schlaf sind hier nicht mehr die göttlichen, zeitlosen Seinsformen; sondern entsprechend der τιμή, die ihnen von Zeus verliehen ist, verdunkeln und erhellen sie als Götter die Welt in regelmäßig abrollenden Zeitläuften, bringen den Menschen zu bestimmter Zeit Ausruhen oder Vergehen; Styx bindet

die Götter an ihre jeweils in der Zeit geleisteten Eide; Iris, die Tochter des Thaumas, die auf der ersten Stufe das strahlende Wunder ihres Seins darstellt, ist zur Botin des Zeus geworden. In zeitlich geordnetem Ablauf, in festgesetzten Maßen und innerhalb bindender Gesetze wird Zeus seinen Kosmos durch die Götter durchwalten.

Nach dem Sieg über Typhoeus scheint die genealogische Linie ihr τέλος erreicht zu haben. Zeus wird von den andern Göttern bewogen, die königliche Ehre (892), βασιληίδα τιμήν, anzunehmen und verteilt die Ehren an d i e Götter, die ihm in dem Kampfe um die Herrschaft beigestanden haben.

In der Reihe der drei aufeinanderfolgenden Reiche des Uranos, Kronos und Zeus stellt die Genealogie im Gegensatz zu ihrer Funktion auf der ersten Stufe des Weltmythos, auf der sich in ihrer Form eine Seinswelt entfaltet, eine in kontinuierlich ablaufender Zeit sich vollziehende Entwicklung zu einem Ziel hin, ein W e r d e n in der Zeit dar. Söhne folgen auch hier auf Väter. Aber während innerhalb der Seinswelt die elterlichen Gottheiten vollgültig weiterbestehen und ihre Nachkommenschaften den Seinsbezirk der Eltern entfalten und ausbauen, werden hier die Väter durch ihre Söhne, wenn auch nicht getötet, so doch in Kraftlosigkeit und in Tiefe und Ferne verdrängt. Hier wird auch, anders als in der Seinswelt, der spätere Herrscher als K i n d geboren, von einem Ort zum andern hingetragen und wächst heran, zwar καρπαλίμως (492), schnell, d. h. schneller als menschliche Kinder, aber es ist doch ein stetig-allmähliches, eine gewisse „Zeitlang" dauerndes Heran- und Hineinwachsen aus dem Zustand des Neugeborenen in den Zustand des Erwachsenen[1]. Hier folgen sich innerhalb der Überlistungsmythen kausal miteinander verbundene Handlungen in ununterbrochenem, auf ein Ziel gerichtetem Ablauf. Hier wird die Dauer einer Handlung nach Tagen und Jahren bemessen und als „lange" während hervorgehoben.

(646) ἤδη γὰρ μάλα δηρὸν ἐναντίοι ἀλλήλοισι
νίκης καὶ κράτεος περὶ μαρνάμεθ' ἤματα πάντα.[2]

---

[1] In den Ἔργα wird sogar der Geburtstag des Apollon mit Monatsdatum angegeben (770 f.).

[2] „Denn gar lange bereits ja stehen wir wider einander
Über den Sieg und die Macht im Kampf von Tage zu Tage."

Ja, hier wird ausdrücklich die Dauer einer Handlung und zwar des Götterkampfes gegen die Titanen nach „vollen", gezählten Jahren gemessen:

(636) οἵ ῥα......
συνεχέως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς.[1]

Während sich also auf der ersten Stufe des Weltmythos eine Götterwelt in zeitlosem Sein ausbreitet und nur ihr Explizitwerden sich in einem Zeit-System vollzieht, das aus Dauer-entbehrenden, distinkten Momenten besteht, erfolgt das Werden der Zeusherrschaft in einer kontinuierlich ablaufenden Zeit, deren Dauer nach dem Umlauf der Gestirne (ἐπιπλομένου δ' ἐνιαυτοῦ 493) meßbar ist und gemessen wird.

Durch diesen innerhalb kontinuierlicher Zeit sich vollziehenden Ablauf der drei aufeinanderfolgenden Reiche ist in den Weltmythos der Begriff der „alten" Gottheiten des γένος αἰδοῖον und der „jungen" (νεοί) Götter (Zeus und seine Kinder) gekommen, ein Gegensatz, den wir in anscheinend unversöhnlicher Spaltung im „Prometheus" des Aischylos wiederfinden.

Ehe wir dieses Problem bei Hesiod weiter verfolgen, sei noch die Bedeutung der Genealogie in dem nun folgenden Abschnitte der Theogonie untersucht. Erst dann werden wir rückschauend den Sinn der Hesiodischen Genealogie als Form überhaupt und was sie für den Begriff der alten und neuen Götter im besonderen aussagt, zu fassen vermögen.

III.
DIE ZWEITE STUFE DES WELTMYTHOS: DAS REICH DES ZEUS

Zeus hat die Herrschaft erlangt. Sie ist zunächst, ebenso wie die des Uranos und des Kronos, lediglich auf seine Kraft begründet, ohne weitere Qualifikation. So ist, ebenso wie jenen, auch ihm beschieden (εἵμαρτο 894), diese Herrschaft an einen Stärkeren zu ver-

[1] „Sie aber......
Unaufhörlich bekämpften sie sich zehn volle Jahre."

lieren: die Linie hat schicksalsgemäß ihr τέλος noch nicht erreicht. Nun aber qualifiziert sich, ebenfalls wieder in der Form der Genealogie, die Herrschaft des Zeus. Er vermählt sich mit Metis, der Einsicht, und wird so zum μητίετα Ζεύς, mit Themis, mit Eurynome und mit Mnemosyne. Die großen normativen Mächte, denen auf der ersten Stufe kein besonderer Primat zugesprochen war, treten jetzt, auf dieser zweiten Stufe des Weltmythos, hinzu zu der Gewalt des Zeus. So wird aus der in der Zeit gewordenen Machtherrschaft des Zeus durch seine Vereinigung mit den Mächten der zeitlosen Seinswelt eine Weltordnung des Zeus. Nun erzeugt er mit ihnen und mit Leto, Demeter, Hera, Maia die göttlichen Kinder: Pallas Athene, Apollon, Artemis, Persephone, Hermes, die Chariten, die Musen. Wir sind in der olympischen, „Homerischen" Götterwelt.

Ist es eine „neue" Götterwelt, die zeitlich auf die Welt der „früheren" Götter folgt und sie ablöst? Sind die früheren Götter in Hesiodischer Theologie – denn nur diese wird hier untersucht – von den „jüngeren" Göttern überwunden? Führen sie in der Welt des Zeus nur noch ein Schattenleben?

Alles ist vom Dichter aufgeboten, um die Verflechtung der „neuen" mit den „alten" Göttern, den Zusammenhang der gewordenen Weltordnung mit der ursprünglichen Seinswelt, trotz des dazwischenliegenden Kampfes mit den Titanen, als unlöslich darzustellen.

Dazu sei hier auf folgendes hingewiesen: Zeus erringt seine Herrschaft nur mit Hilfe der früheren Götter. – Er verspricht allen Göttern, die ihm im Kampf um die Herrschaft beistehen werden, daß sie ihre alten „Ehren", d. h. ihren Seinsbezirk behalten sollen (392 ff.). – Styx folgt „als Erste" seinem Ruf (397); es folgen also auch noch andere Götter. – Die Kinder der Styx: Zelos, Nike, Kratos, Bia werden Beisassen des Zeus (401). – Hekate behält ihre gesamten früheren Ehren (423 f.). – Die Kyklopen geben Zeus Donner und Blitz (502). – Auf Rat der Gaia treiben die Götter Zeus an, ihr Herrscher zu werden (883 f.). – Die errungene Herrschaft wäre Zeus wieder entrissen worden, wenn nicht das Urgötter-Paar, Uranos und Gaia, ihm klugen Rat gegeben hätte: so verleibt er sich Metis, die Einsicht, ein (889 f.).

Die Herrschaft des Zeus wird also erst dadurch gesichert und zu einer Weltordnung, daß er sich mit den „früheren" Göttern verbin-

det, sein gewordenes Reich in die zeitlose Seinswelt einordnet. Zeus kämpft nicht, wie etwa Marduk, gegen die Urmutter Thiamat, gegen die Ursprünge Chaos und Gaia, denn es besteht hier kein tödlicher Agon zwischen den Mächten des Seins und des Werdens. Sondern die Seinswelt, das θεῶν γένος αἰδοῖον, das die Musen zuerst besingen, ehe sie δεύτερον αὖτε Ζῆνα feiern, besteht und wirkt in ihren Elementen weiter innerhalb der Herrschaft des Zeus. Das Chaos wird nicht etwa durch den Kosmos des Zeus aufgezehrt, sondern existiert fort.

Wir sehen also: Die Genealogie, die zunächst die Form war, in der sich die gesamte Seinswelt entfaltete – eine Seinswelt, in der Phänomene, normative Mächte und dynamische Gewalten noch nicht zu Ordnungen zusammentreten (es ist eine Seinswelt, keine Seinsordnung) – die dann Ausdruck des Werdens der Zeusherrschaft war, verknüpft nunmehr, rückwärts gewandt, durch die Ehen des Zeus, die „neue" mit der „alten" Götterwelt. So bildet sich innerhalb der an sich zeit- und dauerlosen Seinswelt durch eine Umgruppierung und andere Ponderation der Seinselemente aus dem System der Seinswelt eine neue Ordnung, ein neuer Kosmos.

Der Begriff Kosmos ist hier in seinem archaischen, aus den Vorsokratikern festzulegenden Wortsinn aufzufassen, nach dem Kosmos „weder die Welt noch ihren Bau bedeutet, sondern einen bestimmten Zustand, eine Phase dieser Welt, im Gegensatz zu anderen κόσμοι, anderen Phasen, vergangenen oder zukünftigen"[1].

Nach dieser Auffassung folgt also – und zwar in kontinuierlich ablaufender Zeitfolge, aber von Katastrophen (Verstümmelung des Uranos, Unterwerfung des Kronos und der Titanen, Besiegung des Typhoeus) unterbrochen – auf den Kosmos des Uranos der Kosmos des Kronos und schließlich der Kosmos des Zeus.

Das Verhältnis des jeweils bestehenden oder jeweils angeschauten Kosmos zu den jedem Kosmos immanenten zeitlosen Seinselementen ist ein Urproblem des griechischen Geistes, mit dem er sich in allen seinen Entfaltungsphasen auseinandersetzt und so gleichsam in sich selbst dieses Problem paradigmatisch zur Darstellung bringt. Jedesmal stellt sich dabei die Aporie des Zeitbegriffes ein: wie ist ein in

---

[1] K. Reinhardt, Parmenides 174 ff.

kontinuierlich ablaufender Zeit gewordener und in kontinuierlich ablaufender Zeit angeschauter Kosmos mit den zeitlosen, ihm immanenten Seinselementen in Verbindung zu setzen?

Diese Aporie drückt sich jeweils in der Form aus, in welcher der Dichter oder Philosoph den Weltmythos darstellt. Und diese Form zeigt zugleich, welche Ponderation die drei in jedem griechischen Weltmythos enthaltenen Elemente: zeitloses Sein, kosmische Phase und ihre beiderseitige Verknüpfung in dem den Weltmythos anschauenden und darstellenden Geist haben. So steht bei Homer der Kosmos des Zeus, diese in heroischer Gegenwart geschaute, gewordene Phase im Mittelpunkt. Aber soviel buntes Geschehen sich auch in diesem Kosmos abspielt: jedes Geschehnis und jede göttliche und menschliche Gestalt stellt in sich sowohl wie in den Verknüpfungen der Geschehnisse und der Gestalten zu einem Ganzen ein überzeitliches Sein dar, das ihres Daseins eigentlicher Grund ist. – Parmenides trennt von dem Sein die Welt der Doxa, aber so, daß „Getrenntes als ursprünglich Eines durchschaubar bleibt, – also nicht einen beliebigen Κόσμος des Scheins, sondern denjenigen, in dessen Mitte die Wahrheit einend waltet". (Riezler, Parmenides S. 46.) – Empedokles sieht den Wechsel kosmischer Phasen in dem durch Liebe und Haß bewirkten Zusammentreten oder Auseinanderfliehen der Seinselemente. – Plato schaut den vom Demiurg geformten Kosmos als Abbild der gestalteten zeitlosen Ideenwelt.

Stets aber sind jene drei Faktoren irgendwie in dem vorgetragenen Weltmythos enthalten. Wo aber sind sie so einheitlich, so selbstverständlich zusammengehalten und ausgedrückt, so gleichmäßig gegeneinander ausgewogen wie bei Hesiod durch die den gesamten Aufbau seines Werkes zusammenfassende, in ihrer Einheitlichkeit so vieldeutige Form der Genealogie?

Ein kurzer Vergleich mit dem „Gefesselten Prometheus" des Aischylos, in dem der Dramatiker das Problem der „alten" und „neuen" Götter in der ihm eigenen, also der dramatischen Form, darstellt, wird noch klarer hervortreten lassen, wie durch die Hesiodische Form der Genealogie die Aporie der Verbindung der zeitlosen Seinswelt mit einem in kontinuierlicher Zeit gewordenen Kosmos (d. h. nach dem oben Ausgeführten: mit einer Neuordnung der Seins-

elemente) nicht nur überbrückt ist, sondern wie durch diese Form Seinswelt, Zeuskosmos und sein in der Zeit verlaufendes Werden zu einer großen inneren und äußeren Einheit zusammengeschlossen sind.

Die Phase des Weltmythos, in der das Drama sich ausbreitet, entspricht in der Theogonie dem Moment, da Zeus durch Besiegung der Titanen die Herrschaft zwar errungen, sie aber noch nicht durch die Ehen mit Themis und den anderen normativen Mächten der Seinswelt mit dieser verbunden und qualifiziert hat. In der Theogonie ist über die Dauer dieser „gesetzlosen" Herrschaft des Zeus nichts ausgesagt. Die ununterbrochen sich fortsetzende Form der Genealogie enthebt den Dichter der Schwierigkeit, Zeus als den gesetzlos regierenden Weltherrscher darzustellen: unmittelbar an die Erringung der Herrschaft (885) schließt sich (886 ff.) die Aufzählung der Ehen des Zeus mit den Gottheiten, die die normativen Mächte verkörpern, und der aus diesen Ehen entsprossenen Kinder. Zwischen diesen beiden Versen der Theogonie dehnen sich in der Tragödie des Aischylos ungeheure Zeiträume, während derer Prometheus in die Tiefe versinkt und wieder aufsteigt. Der Dramatiker, dessen Dichtungsart eine in der Zeit geordnete Ökonomie erfordert, gibt uns nun zwar ein Maß dieser Zeit: in der 13. aus Jo entsprossenen Geschlechterfolge wird der Retter erstehen, der Prometheus aus seinen Qualen befreit und dadurch seine Versöhnung mit Zeus ermöglicht. Und durch diese Versöhnung wird ja erst die Weltherrschaft des Kroniden gesichert sein. Aber diese Zeit bleibt auch im Drama sozusagen leer, wird durch kein Geschehen ausgefüllt und tritt dadurch in der Dauer ihres Ablaufes nicht in das Bewußtsein des Zuschauers. Prometheus verschwindet in seinem ungebrochenen Trotz gegen den „neuen" Gott, dessen nach seinem Wähnen „gesetzlose" Herrschaft nur „eine kurze Zeit" dauern soll.

(Prom. 939) . . . κρατείτω τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον
ὅπως θέλει· δαρὸν γὰρ οὐκ ἄρξει θεοῖς.[1]

Denn ohne Gesetzmäßigkeit, ohne Themis, kann der Kosmos des Zeus, d. h. die Homerische Götterwelt nicht bestehen. Kaum ein Grieche hat dies wohl tiefer empfunden als Aischylos. Und so erfindet

[1] „. . . so mag er herrschen diese kurze Zeit
So wie er will; nicht lange ja beherrschet er die Götter."

er einen Zug, durch den auch bei ihm die Kluft zwischen Prometheus und Zeus, zwischen „alten" und „neuen" Göttern, so jäh sie von Prometheus aufgerissen wird, sich schon von vornherein für jeden Zuschauer, der den Mythos kannte, wieder schließt: Prometheus ist im Drama des Aischylos nicht, wie bei Hesiod, Sohn der Okeanide Klymene, sondern Sohn der Themis, der späteren Gattin des Zeus (Prom. 13). So wird und muß sich in dem uns nicht erhaltenen Schlußdrama der Trilogie der Widerstand des Prometheus lösen, sobald sich die Wesensart des Zeus, die ihm von allem Anfang an immanent ist, sich aber sowohl in der Genealogie des Hesiod wie im Drama des Aischylos erst in der Zeit entfaltet, in ihrer Gesamtheit offenbart. Diese Wesensart des Zeus, des Abkömmlings des Urpaares Uranos und Gaia, des Gatten der Themis, dem Zelos, Kratos, Nike und Bia beigesellt sind, ist von Beginn an auf diese zeitlosen Seinselemente gegründet. Denn nur im mythischen Zeit-Raum der Dichtung, nicht aber in den historisch aufeinanderfolgenden Zeitläuften, nicht erst im Bewußtsein der jeweiligen griechischen Generationen vollzieht sich eine allmähliche Umbildung und Fortentwicklung aus einem sich lediglich auf Kraft und Schrecken stützenden, seine Titanischen Gegner durch Blitzstrahl niederringenden Himmelsgott zu dem Zeus, den Hesiod kündet und zu dem Aischylos betet; sondern gleich zu Beginn der griechischen olympischen Götterschau steht die gewaltige Konzeption des Zeus, in dessen Wesenheit Kraft, Macht, tiefste Einsicht, ewige Satzung, Zusammenhalt des gesamten Kosmos einbeschlossen sind und sich, in stets sich erneuerndem Kräftespiel, aus dieser Wesenheit heraus entfalten.

Zeus hat die errungene Herrschaft gesichert: er hat durch seine Ehen mit den normativen Mächten der Seinswelt seinen Kosmos in diese Seinswelt eingegründet. Die von ihm erzeugten Kinder sind die zu göttlichen Gestalten gewordenen Aspekte seiner Wesenheit. Denn ähnlich wie in der zeitlosen Seinswelt die Seinsmodifikationen als göttliche Wesenheiten den Urpotenzen entstehen, so entstehen die Aspekte des Zeuskosmos als Götter dem Zeus. Diese Götter sind nicht zeitlos wie die Gottheiten der Seinswelt, aber sie sind „unsterblich", ἀθάνατοι. Sie leben, solange der Kosmos des Zeus dauert.

Der in der Theogonie vorgetragene Weltmythos hat sich durch die Entfaltung des Zeus in seinen göttlichen Kindern noch nicht voll-

endet. Denn zu diesem Kosmos des Zeus gehören, ebenso wie die olympischen unsterblichen Götter und zu ihnen in polarer und daher unlösbar verbundener Gegensätzlichkeit stehend, die erdgeborenen sterblichen Menschen. Wenn sich also in der Theogonie des Hesiod der Kosmos des Zeus entfaltet, so muß auch die menschliche Welt in ihn einbezogen sein, und zwar in der Form der Genealogie, in der sich ja die gesamte Weltschau des Hesiod vollzieht. Diese Einbeziehung der Sterblichen in den Kosmos des Zeus bildet den Schluß der Theogonie, der auch in seinem uns vorliegenden Zustand noch die Größe der systematischen Disposition erkennen läßt, nach der er geformt war.

Es sei, ehe dies dargelegt wird, zuerst kurz zusammengefaßt, was Hesiod in seinen Dichtungen über die Anfänge des menschlichen Geschlechtes (φῦλ' ἀνθρώπων: Erga 90; γένος μερόπων ἀνθρώπων)[1] und seinen ursprünglichen Zusammenhang mit den Göttern aussagt. Er kennt hierüber verschiedene λόγοι. Denn nachdem er zunächst in den Erga 90 f. erzählt hat, wie zu Beginn die Menschen auf der Erde ohne Übel und beschwerliche Mühen gelebt hätten und wie dann durch Pandora alle Leiden und aller Jammer über sie gekommen seien, fährt er fort:

(106) Εἰ δ' ἐθέλεις ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσως
εὖ καὶ ἐπισταμένως . . .
ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι.[2]

Er leitet dann die Erzählung von den fünf Menschenaltern mit den Worten ein:

χρύσεον μὲν πρώτιστα γένος μερόπων ἀνθρώπων
ἀθάνατοι ποίησαν 'Ολύμπια δώματ' ἔχοντες.
οἳ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅ τ' οὐρανῷ ἐμβασίλευεν·[3]

---

[1] Parallel dazu: φῦλον θεῶν (Theog. 202), γένος θεῶν.

[2] „Wenn Du begehrst, so werd' ich alsdann noch ein
anderes Wort (Logos) Dir
Gut und wissend verkünden...
Wie und von wannen zumal einst Götter und sterbliche
Menschen geworden."

[3] „Erst ein gold'nes Geschlecht der sterblichen Menschen
Schufen die Ewigen einst, die Olympos' Häuser bewohnen.
Die lebten, da noch Kronos war König im Himmel."

Nach diesem Logos schufen also die Götter, die mit den Sterblichen ὁμόθεν wurden[1], ein goldenes Geschlecht der Menschen, das unter Kronos lebte.

Beiden λόγοι ist gemeinsam, daß die Menschen zunächst in einem den Göttern ähnlichen Zustand lebten. In dem zweiten Logos wird auch der gemeinsame Ursprung von Göttern und Menschen betont.

Von diesem den Göttern nahen Zustand der Menschen hören wir bei Hes. fr. 82 Rz.

> ξυναὶ γὰρ τότε δαῖτες ἔσαν, ξυνοὶ δὲ θόωκοι
> ἀθανάτοισι θεοῖσι καταθνητοῖς τ' ἀνθρώποις.

Also: gemeinsam waren die Mahlzeiten den Göttern wie den Menschen[2].

Es kann hier in diesem Zusammenhang nur hingedeutet werden auf die tiefe Bindung, welche die ξυναὶ δαῖτες, die gemeinsamen Mahlzeiten, für die an ihnen Beteiligten im archaischen Leben der Griechen darstellen. Diese Hetairie findet sich im Mythos, im Kult, im Leben der Polis; sie bindet den entrückten Heros mit den Göttern wie mit seinem Geschlecht in unzerstörbare Gemeinschaft. Der tiefste Sinn dieser Bindung ist nicht in Worte einzufangen. Sie ist ein Urphänomen griechischen kultischen Fühlens und als solches keiner logischen Zergliederung zugänglich.

Aus dieser Sphäre heraus muß der ursprüngliche Zusammenhang der Götter und Menschen erfühlt werden. Von hier aus gewinnt auch eine merkwürdige Stelle im Prometheus-Mythos der Theogonie Sinn und Deutung:

---

[1] Ähnlich Pind. Nem. 6, 1 f.:

> „ . . . Ἓν ἀνδρῶν,
> ἓν θεῶν γένος· ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
> ματρὸς ἀμφότεροι"
>
> „. . . Eins ist der Menschen,
> Eins der Götter Geschlecht; aus einer einzigen
> Mutter entsprossen, atmen wir Beide."

[2] Noch Pausanias sagt (8, 2, 2): οἱ γὰρ δὴ τότε ἄνθρωποι ξένοι καὶ ὁμοτράπεζοι θεοῖς ἦσαν. („Denn die damaligen Menschen waren Gastfreunde und Tischgenossen der Götter.")

(535 ff.) καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοί τ' ἄνθρωποι
Μηκώνῃ, τότ' ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προύθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.

„Damals, als sich die Götter und die Sterblichen in Mekone auseinandersetzten, da teilte er (Prometheus) vordenkenden Sinnes einen gewaltigen Stier in Stücke und legte ihn vor und täuschte die Einsicht des Zeus."

Hier zeigt sich ein Zusammenhang zwischen dem gemeinsamen Mahl, der Zuweisung des jedem zukommenden Teiles, dem einzusetzenden Opferritual; er macht das einmalig in Mekone sich abspielende Ereignis zum Merkstein für alle Zeiten und alle folgenden Geschlechter der Menschen.

Zeus erliegt der List des Iapetiden Prometheus, der den Menschen das bessere Teil des Opfermahles zukommen läßt; er erliegt ihr wissend (551). Das Opferritual ist dadurch bindend festgesetzt. Aber Zeus „sich stets der List erinnernd" trifft mit seinem Zorn Prometheus und die Menschen. Es wird nicht ausdrücklich gesagt, daß die ursprüngliche Gemeinschaft zwischen Göttern und Menschen von nun an gestört ist, aber der Haß des Zeus schafft den Menschen unsagbares Leid. Nicht mehr gemeinsam sind die Mahlzeiten den Göttern und den Sterblichen. Nur die Heroen steigen noch zu den Tafeln der Götter hinauf. Eine Scheidung zwischen der Welt der heroischen Menschen und der Masse, den λαοί der Sterblichen, die zuerst im Mythos nicht erkennbar war, ist eingetreten. In dem Bereich des nicht heroischen Teiles der Menschen spielen sich die „Werke und Tage" ab. Die heroische Menschheit wird im Schluß der Theogonie in das Reich des Göttlichen eingeordnet. Aus den Ehen der Unsterblichen mit Sterblichen entsprießen heroische Männer und Frauen. Auch hier zeigt sich Hesiod wieder als Systematiker, der die bunte Fülle der vorhandenen Mythen in bestimmter Absicht zu großen Gruppen zusammenfaßt.

Gleichsam paradigmatisch für die Vergöttlichung der Menschen durch ihre Verbindung mit den Unsterblichen stehen zunächst drei Götterehen: Zeus zeugt mit Semele, die durch seine Liebe unsterblich wird, den Gott Dionysos, der wiederum durch seine Liebe Ariadne zur Unsterblichen macht. Mit der sterblichen Alk-

mene zeugt Zeus das Urbild aller Heroen Herakles, der nach Vollendung seiner irdischen Mühen bei den Unsterblichen wohnt (955): ἀπήμαντος καὶ ἀγήραος ἤματα πάντα

„ohne Leid und nicht alternd, ewige Tage".

und die göttliche Hebe, die „Jugend", zur Genossin erhält.

Und nun folgen, jeweilig durch einen symmetrisch gebauten Anruf an die Musen eingeleitet, Ehen der Göttinnen mit sterblichen Männern und der Götter mit sterblichen Frauen, aus denen das Geschlecht der Heroen entsteht. In der Mitte des zweiten Musenanrufes bricht die uns erhaltene Theogonie jäh ab; aber der Plan ist noch deutlich erkennbar. Der erste Anruf lautet (965):

νῦν δὲ θεάων φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι
Μοῦσαι 'Ολυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο,
ὅσσαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθεῖσαι
ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.

„Singet mir jetzt der Göttinnen Stamm, süßtönende Musen
Auf dem Olymp, Ihr Töchter des ägistragenden Gottes,
Singet die Göttinnen, welche zu sterblichen Männern gelagert,
Selbst Unsterbliche, zeugten den Göttern ähnliche Kinder."

Von dem zweiten Anruf der Musen sind uns nur die beiden Verse erhalten, mit denen die Theogonie für uns schließt (1021):

νῦν δὲ γυναικῶν φῦλον ἀείσατε, ἡδυέπειαι
Μοῦσαι 'Ολυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.

„Singet mir jetzt der Frauen Stamm, süßtönende Musen
Auf dem Olymp, Ihr Töchter des ägistragenden Gottes."

Es sind die Eoien, die das am Schluß der Theogonie angeschlagene Thema: die Ehen sterblicher Frauen mit unsterblichen Göttern, weiter ausführen.

IV.

DIE HESIODISCHE GENEALOGIE ALS AUSDRUCK EINER GRIECHISCHEN DENKFORM

Die Untersuchung ging von der Voraussetzung aus, daß die Genealogie eine das Wesen des Kosmos ausdrückende Offenbarungsform ist.

Bei dem Vergleich einer babylonischen kosmogonischen Genealogie mit der ältesten uns überkommenen griechischen Kosmogonie erwiesen sich auf jeder Stufe dieser beiden Kosmogonien wesenhafte Unterschiede in der Ausprägung der beiden Dichtungen gemeinsamen Form der Genealogie. Jedesmal sind es in dem griechischen Weltmythos, anders als in dem mesopotamischen, zwei polare Gegensätzlichkeiten, die als solche zusammen eine Totalität bilden. Der Bereich des Chaos und der Bereich der Gaia bilden zusammen die Totalität der Seinswelt; und wiederum bilden die Mächte dieser zeitlosen Seinswelt erst in Verbindung mit Zeus, der die innerhalb Zeit gewordene Herrschaft innehat, die Totalität eines Kosmos, eben des Zeuskosmos.

Damit sind wir zu dem Kernpunkt der Bedeutung der Form und des Aufbaus der Hesiodischen Theogonie vorgedrungen. Denn von hier aus wird ersichtlich, daß sie in tektonischer Entsprechung zu spezifisch griechischer Denkform aufgebaut und letzten Endes nur von ihr aus verständlich ist.

Unter griechischer Denkform ist hier polare Denkform verstanden.

Polare Denkform sieht, begreift, formt und ordnet die Welt als Einheit in Gegensatzpaaren. Sie sind die Form, in der sich die Welt dem griechischen Geist darstellt, unter der er ihre Mannigfaltigkeit zu Ordnungen umbildet und als Ordnungen begreift.

Diese Gegensatzpaare der polaren Denkform sind grundsätzlich verschieden von den Gegensatzpaaren der monistischen oder der dualistischen Denkform, innerhalb deren sie sich gegenseitig ausschließen oder sich bekämpfend vernichten oder sich versöhnend als Gegensätze aufheben. Sie sind auch prinzipiell verschieden von den Gegen-

satzpaaren innerhalb der entwicklungsgeschichtlich-historischen Denkform, die gegenüber der polaren als lineare Denkform verdeutlicht werden möge. Denn in dieser entwicklungsgeschichtlich-historischen Denkform wandelt sich der am zeitörtlichen Beginn einer Linie stehende eine Gegensatz durch allmähliche, in gleicher Richtung vorrückende Umänderungen zu dem am zeitörtlichen Ende der Linie fixierten anderen Gegensatz um[1].

In polarer Denkweise dagegen sind die Gegensatzpaare nicht nur, wie die Pole einer Kugelachse, untrennbar miteinander verbunden, sondern sie sind in ihrer eigensten begrifflichen, nämlich polaren Existenz eben durch diese Gegensätzlichkeit bedingt, würden daher mit ihrem Gegenpol zugleich ihren eigenen Sinn verlieren. Denn dieser Sinn liegt ja darin, daß sie als Gegensätze ebenso wie die Achse, die sie auseinanderhält und doch verbindet, Teile einer größeren, von ihnen allein her nicht definierbaren Einheit – geometrisch ausgedrückt: Punkte einer in sich vollendeten Kugel – sind.

Diese polare Denkform prägt zwangsläufig jede Objektivierung, die der griechische Geist vollzieht. So ist auch die griechische Schau des Göttlichen durch sie gestaltet.

Jede einzelne Gottheit stellt sich in ihr dar: Hera, die matronale Göttin κατ' ἐξοχήν gewinnt durch Kultbad alljährlich erneute Jungfräulichkeit. – Artemis, die jungfräuliche Versenderin tödlicher Pfeile, steht der mütterlichen Kreatur in ihren Geburtsnöten bei. – Apollon, der Gott der Klarheit und des Maßes, dessen göttliche Gegenwart allein schon genügt, um den gegen Recht und Sitte frevelnden Ansturm raubender Tiermenschen zurückzuweisen, hat seinen Tempel in der wilden Einsamkeit der gewaltigen arkadischen Bergwelt am Fuß des Lykaion-Gebirges, das sein Tier, der Wolf, durchstreift. – Die Mächte, die über der Unverletztheit der tiefsten, elementarsten Beziehungen walten, sei es über der Heiligkeit des Blutes oder über Maß und Weg der Sonnenbahn, offenbaren sich als Erinyen und als Eumeniden.

Aber nicht nur umschließt jede einzelne Gottheit in sich solche polaren Spannungen, sondern dieselbe Gottheit, nunmehr als ein-

[1] Mit dieser linearen Denkform ist meist eine Wertung der Gegensätzlichkeiten verbunden, je nachdem diese Linie als auf- oder absteigend empfunden wird.

heitliche Gestalt gefaßt, steht wiederum zu einem andern Gott in Polarität (Artemis zu Aphrodite; Apollon zu Dionysos).

Und nun zeigt sich darüber hinaus, daß auch der Kosmos des Zeus sich nicht nur in solchen in sich polaren und zueinander in Polarität stehenden Göttern darstellt, sondern daß seine Existenz an sich erst durch zwei Polaritäten gewährleistet ist: durch zeitloses Sein und durch innerhalb Zeit sich vollziehendes Werden. Denn ebenso wie die erste Stufe des Weltmythos, die zeitlose Seinswelt, aus den beiden polaren Bereichen des Chaos und der Gaia als Einheit besteht, ebenso kann auch die zweite Stufe, der Kosmos, die geordnete Weltphase, nur durch das Zusammentreten zweier polarer Gegensätzlichkeiten als Einheit entstehen und als Einheit fortdauern.

Für den Griechen liegt über diesen ungeheuren Spannungen zwischen den Mächten des Seins und des Werdens, eben weil sie für ihn nicht tödlich agonal, sondern polar sind und als polare Spannungen Einheit gewährleisten, der Glanz der Anmut: mit schöner Stimme und auf zarten Füßen im Reigentanze schreitend singen die Musen die Götterfolge.

Zum Schluß sei dem kosmogonischen Mythos und seiner Ausdrucksform die Geschichte vergleichend gegenübergestellt; denn dieselben Probleme, die hier in dem kosmogonischen Mythos aufgezeigt wurden – stoßweise Seinsentfaltung, kontinuierliche Entwicklung und ihre Beziehung zueinander – stellen sich auch innerhalb der Geschichte dar. Der kosmogonische Mythos drückt sie in der ihm eigenen Form der Genealogie aus, die Geschichte offenbart sie in der Form der Epoche. Mit diesem von F. Altheim begründeten und am Ablauf der römischen Geschichte evident gemachten Formbegriff der Epoche[1] hat sich uns ein Ausblick in den einheitlichen Zusammenhang der Ontologie der Geschichte mit ihrem zeitlichen Ablauf eröffnet. Ähnlich sehen wir in der Form der Genealogie Sein und Werden des Kosmos in einem einheitlichen Ausdruck.

[1] F. Altheim, Epochen d. röm. Gesch. I 13 f.; II 7 f.

DIE ZEITART DES MYTHOS

Im folgenden soll am griechischen Mythos die Zeitart untersucht werden, innerhalb derer sich Mythos abspielt. In dem Weltentstehungsmythos, den Timaios in dem gleichnamigen Dialog des Plato erzählt, hat Plato, der letzte große griechische Mythenbildner, zwei Zeitarten aufgestellt und sie sowohl voneinander geschieden als auch in Beziehung zueinander gebracht. Von diesen beiden Zeitarten, Aion (αἰών) und Chronos (χρόνος), sei ausgegangen bei der Untersuchung jener Zeitart, innerhalb derer Mythos sich abspielt. Da diese Zeitart ausschließlich dem Mythos zugeordnet ist, sind von ihr aus auch Einsichten in das Wesen des Mythos selbst zu erwarten.

Ehe im Timaiosdialog der göttliche Werkmeister, der Demiurg, die Schöpfung des Kosmos, d. i. unserer Welt, beginnt, wird zunächst und grundsätzlich unterscheidend gefragt, „was das immer Seiende ist, das kein Werden hat, und was das immer Werdende ist, dem Sein niemals innewohnt.“ (Tim. 27 d). Das eine ist durch Erkenntnis vermittelst des Verstandes zu begreifen (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), da es immer sich selbst gleich ist; das andere ist vermittelst Sinneswahrnehmung ohne Beteiligung des Verstandes vermutbar (δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν), da es immer wird und vergeht, in Wirklichkeit aber niemals seiend ist (Tim. 28 a).

Auf das Ewige (πρὸς τὸ ἀίδιον) blickend (Tim. 29 a), d. h. auf das ewige Sein, schafft der Demiurg den Kosmos, indem er ihn, da er ihn so gut wie nur irgend möglich bilden will, nach Möglichkeit nach dem Vorbild (παράδειγμα 37 d) des Seienden, als ein Abbild (εἰκών) des Seienden bildet, soweit ein Gewordenes dem ewig Seienden, sich selbst gleich Bleibenden, Unbewegten überhaupt gleichen kann.

In Nachbildung dieses ewigen, lebenden Wesens (ζῷον ἀίδιον 37 d) erhält der Kosmos einen sichtbaren, tastbaren Körper und eine unsichtbare Seele, die diesen Körper des Kosmos ganz durchdringt und ihn außen umhüllt. Sie wird von dem göttlichen Werkmeister aus Mischungen des unteilbaren, immer gleichen Seins (οὐσία) mit der körperlich teilbaren Substanz in bestimmten Proportionen gebildet (Tim. 35 a) und hat so Teil am Vernünftigen (λογισμοῦ δὲ μετέ-

χουσα) und an der Harmonie (36 e). Da der Demiurg den Kosmos nichts, wie sein Vorbild, das ewige Sein, unbewegt bilden kann, verleiht er ihm die beste und vornehmste Bewegungsart, den Umschwung um sich selbst (34 a). – Es folgt nun die Erschaffung der Zeit (χρόνος) als Abbild des ewig (ἀΐδιον) seienden Aion, der die Zeitart des Seins ist: „Als nun der schaffende Vater das Abbild... von Bewegung und Leben erfüllt sah, freute er sich, und diese Freude ward ihm der Antrieb, es dem Urbild noch ähnlicher zu machen. Gleichwie denn dieses Urbild selbst ein unvergängliches lebendes Wesen ist, so wollte er auch die Sinneswelt nach Möglichkeit zu einem solchen machen. Die Natur aber jenes lebenden Wesens war eine ewige (aionische), diese auf das Gewordene zu übertragen, war nicht möglich. Aber ein bewegtes Abbild des Aion beschließt er herzustellen (εἰκὼ δ' ἐπενόει κινητόν τινα αἰῶνος ποιῆσαι 37 d). Gleichzeitig mit der Ordnung des Weltalls überhaupt schafft er ein nach der Zahl (d. h. in bestimmten Maßen) fortschreitendes aionisches Abbild des in Einheit beharrenden Aion, dem wir den Namen ‚Zeit' gegeben haben." (ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἑνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν. 37 d.)

Hier also hat Plato die beiden großen Zeitarten aufgestellt, die dem Sein und dem Werden zugeordnet sind. Von ihnen ist auszugehen, wenn wir zu Einsichten über die Zeitart kommen wollen, die dem Mythos eignet.

Während die Zeitart des Seins, der Aion, stets in Einheit beharrt, schreitet die Zeitart des Werdens, Chronos, im Zahlenrhythmus fort und hat dadurch verschiedene, nach der Zahl geordnete, größere und kleinere, frühere und spätere Abschnitte. Denn „Tage, Nächte, Monate und Jahre läßt er (der Werkmeister) nun im Verein mit dem Bau des Weltalls entstehen". „Dies alles sind nur Teile der Zeit, und das ‚war' und ‚wird sein' sind gewordene Formen der Zeit (χρόνος), die wir, uns selbst täuschend, mit Unrecht auf das unvergängliche Sein beziehen, denn wir sagen von ihm ‚es war' und ‚es wird sein', während ihm in Wahrheit nur die Bezeichnung ‚es ist' zukommt, wogegen man die Ausdrücke ‚es war' und ‚es wird sein' von Rechts wegen nur auf das zeitlich fortschreitende Werden anwenden

darf, denn beides sind Bewegungen" (37 e, 38 a). Mit dem unbeweglich (ἀκίνητον) verharrenden Sein sind sie nicht in Verbindung zu bringen.

Hier schließt sich die platonische Definition des Aion, der bei ihm die Zeitform des Seins ist, unmittelbar und fast wörtlich an die Aussage des Parmenides über das Sein an: „Nicht war es jemals, noch wird es sein, da es jetzt (νῦν) ist, zusammen als Ganzes (Parmenid. Fr. 8, 5).

Für das Sein und die von Plato ihm zugeordnete Zeitform des Aion fällt also der Begriff der Zeitausdehnung, auch einer unbegrenzten Zeitausdehnung, vollkommen fort. Der Aion ist in einem ‚Zeitpunkt', dem νῦν zusammengedrängt, der ebenso wie der mathematische Punkt keine Ausdehnung hat. Chronos aber – er sei die ‚Geschehenszeit' genannt im Gegensatz zum Aion, der „Seinszeit"[1] – der vom ‚war' zum ‚wird sein' fortschreitet und keine Gegenwart, kein ‚ist' hat, ‚ist mit dem Himmel (sc. dem Weltall, dem Kosmos) zugleich erschaffen und würde mit ihm zugleich untergehen, wenn es jemals zu einer Lösung desselben kommen würde" (Tim. 38 b).

So wie die Seinszeit, der Aion, als Zeitpunkt vorstellbar ist, so ist die Geschehenszeit, Chronos, als eine Linie, und, da sie gleichmäßig fortschreitet, als eine Gerade vorstellbar.

In Analogie zu dem „aionischen Sein" (Tim. 38 c), das im aionischen Zeitpunkt, dem νῦν, verharrt, ist chronisches Werden zu betrachten, d. h. ein Werden, das mit und in der Zeit entsteht und vergeht. Dieses nach Zeit geordnete chronische Werden vollzieht sich in dem Kosmos, den der Demiurg, das Werden aus ungeordnetem Zustand (ἀταξία) zu einem geordneten Zustand (τάξις) führend (Tim. 30 a), in Nachbildung des Seins geschaffen hat.

So sind gegensätzlich aufgestellt:

1. Ewiges Sein (τὸ ἀεὶ ὄν), das kein Entstehen und kein Werden, kein Früher und kein Später hat, sondern im Jetzt, im Zeitpunkt, im νῦν ist.

   Die Zeitform des Seins ist der Aion.

   Die Erkenntnisform, die dem Sein zugeordnet ist, ist νόησις mit λόγος: erkennendes Denken mit Vernunft.

---

[1] s. Genealogie als mythische Form, S. 23/24.

2. Chronisches Werden (γένεσις χρονική), das vergeht und entsteht, ein Früher und ein Später hat, aber niemals ein Ist.

Die Zeitform des chronischen Werdens ist die Zeit (χρόνος). Sie hat einen gewordenen Anfang und ein – mögliches – Ende. Durch ihr nach Zahlenrhythmus gleichmäßiges Fortschreiten ist Werden zu einem geordneten chronischen Werden, zu einer γένεσις χρονική geworden[1].

Die Erkenntnisform, die dem chronischen Werden zugeordnet ist, ist Vermutung (δόξα), die auf Sinneswahrnehmung ohne Vernunft (αἴσθησις ἄλογος) beruht.

Die beiden Erkenntnisarten, νόησις und δόξα, die eine dem Sein, die andere dem Kosmos chronikos, nach Parmenides: der Welt der Doxa, des Scheins zugeordnet, gewähren eine verschiedene Art der Erkenntnis:

Noesis mit Logos führt durch das Sein zur Wahrheit (ἀλήθεια), Vermutung (Doxa) vermittelst Wahrnehmung ohne Logos führt nach Plato zur „vertrauenden Annahme" (πίστις), nach Parmenides wieder zur Doxa, denn für Parmenides ist die Form der Erkenntnis identisch mit dem, auf was sich Erkennen richtet (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα) (Fr. 8, [34]). Es erhebt sich nun die Frage: was entsteht, wenn ein Zusammentreffen (συμβάλλεσθαι) von Sein und Werden stattfindet, wenn göttliches, unsichtbares Sein in den sichtbaren Kosmos chronikos einbricht, wenn – um es geometrisch auszudrücken – die Gerade der Geschehenszeit den Zeitpunkt des Aion schneidet? Dieses Zusammentreffen, dieses συμβάλλεσθαι, wird durch Mythos erfaßt und explicit. Und so können wir sagen:

---

[1] So wie bei Plato – Timaios das Werden durch die Zeit, die der Werkmeister schuf, zu einer Ordnung = Taxis, einem Kosmos, geworden ist, so scheint bei Parmenides das Werden durch einen Nomos zu einer „scheinbaren Durchordnung (διάκοσμος ἐοικώς)" (Parmenid. fr. 8, [60]) folgerecht entwickelt. So soll denn der weise Mann von der Göttin erfahren ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (Parm. fr. 1, [31] nach Diels, in der Fassung nach K. Reinhardt) d. h. „wie der Schein (die Vorstellung) zur Gültigkeit gelangen sollte und das Weltbild ganz und gar durchdringen". Diese Auffassung der Welt der Doxa des Parmenides wurde grundlegend erschlossen von K. Reinhardt, Parmenides.

Bei dem Zusammentreffen von Sein mit dem Kosmos chronikos (eine Ordnung, die durch nach Zahl geordnetes Werden entsteht) entsteht ein Kosmos symbolikos.

Die dem Kosmos symbolikos zugeordnete Zeitform ist der Chronos symbolikos.

Die dem Kosmos symbolikos zugeordnete Anschauungsform ist der Mythos.

So wie das unsichtbare äonische Sein durch Logos erfaßbar (περιληπτόν) ist, so wird der Kosmos symbolikos, d. h. die Ordnung, die bei dem Zusammentreffen von Sein und Werden entsteht, durch den Mythos schaubar.

Beide Ausdrücke – Logos und Mythos – haben in der griechischen Sprache ursprünglich die Bedeutung: Wort[1]. Sie sind also ein Teil der Sprache. Und wie die Sprache Teil hat an reiner Erkenntnis (νόησις) und am Sinnlich-Wahrnehmbaren (αἴσθησις), so auch Logos und Mythos. Der griechische Sprachgeist, wie er sich im Sprachgebrauch entfaltet, hat dann dem Logos eine mehr dem Reingeistigen zugewandte Bedeutung verliehen, so daß wir „Logos“ oft durch „Verstand, Vernunft“ ausdrücken müssen, während der Ausdruck „Mythos“, der anfänglich für „Wort“ gebraucht wurde, dann immer mehr jenes Zusammentreffen von Sein und Werden, eben jenes „symbolhafte“ (συμβολικόν) zum Ausdruck bringt.

Es soll ausdrücklich betont werden, daß hier συμβάλλεσθαι = zusammentreffen, und alles, was von diesem Verb hier abgeleitet ist (symbolisch, symbolikos) wortwörtlich „vereinigen durch zusammentreffen“ bedeutet. Jede andere Auffassung des „Symbolischen“, etwa, daß etwas für etwas anderes steht, oder etwa die Bedeutung eines anderen ausdrücken soll, ist für die vorliegende Untersuchung durchaus abzulehnen. So bedeutet hier z. B. Kosmos symbolikos eindeutig einen Kosmos, der bei dem Zusammentreffen (von Sein mit Kosmos chronikos) entsteht und dessen Qualität eben durch dieses Zusammentreffen bedingt ist, wie das äonische Sein ein Sein ist, dessen Qualität das äonische ist, und Kosmos chronikos ein Kosmos, dessen Qualität durch Chronos bestimmt ist.

Welche Erkenntnis gewährleistet die Anschauungsform des Mythos, die als Erkenntnisform dem Kosmos symbolikos zugeordnet wurde? Plato sagt von dem erkennenden Denken (Noesis) aus, daß

---

[1] Über Logos u. Mythos s. K. Kerényi, Die antike Religion, 1940, S. 16 ff.

Noesis über das Sein, dem sie als Erkenntnisform zugeordnet ist, Wahrheit (Aletheia = Unverborgenheit) gewährleistet, während Vermutung (Doxa), die als Erkenntnisform dem Werden zugeordnet ist, begründetes Vertrauen (Pistis) gewährleistet. Er stellt über das Verhältnis von Sein (Ousia) und Werden (Genesis) einerseits zu Wahrheit (Aletheia) und begründetem Vertrauen (Pistis) andererseits die Gleichung auf:

Ousia verhält sich zu Genesis wie Aletheia zu Pistis (Tim. 29 c). Sagen wir nun von dem Mythos aus, daß er, der als Erkenntnisform dem Kosmos symbolikos zugeordnet ist, für diesen Kosmos symbolikos symbolische Wahrheit (ἀλήθεια συμβολική) gewährleistet, so dürfte die platonische Gleichung vielleicht zu folgender Gleichung erweitert und umgebildet werden: Es verhalten sich: Sein zu symbolischem Kosmos zu chronischem Werden wie Wahrheit zu symbolischer Wahrheit zu Pistis.

Auf die obige Frage nach der Erkenntnisart, die Mythos als Anschauungsform gewährt, lautet also die Antwort: Mythos gewährleistet symbolische Wahrheit über das jeweilige Zusammentreffen von äonischem Sein mit chronischem, sichtbarem Werden. Anders ausgedrückt: Das äonische Sein, das wir sonst nur durch Noesis erfassen, erfassen wir, wenn es sich in zeitlichem Werden kundtut, durch den Mythos.

Für Plato ist auch „unsere" Welt, d. h. der Kosmos, den der göttliche Werkmeister als Abbild des äonischen Seins bildet, ein Kosmos symbolikos, denn der unsichtbaren Seele, die er dem sichtbaren Körper des Kosmos einbildet, ist ja die unteilbare, sich immer gleichbleibende Ousia beigemischt. Diese Seele aber durchdringt, nach Plato, den Körper des Kosmos von seinem Zentrum aus in allen seinen Teilen. Es findet also innerhalb des gesamten Kosmos ein Zusammentreffen (συμβάλλεσθαι) des Seins mit chronischem Werden statt. Als Kosmos symbolikos aber ist „unser" Kosmos, nach obiger Definition, durch Mythos (hier durch den Timaiosmythos) erfaßbar in symbolischer Wahrheit.

Naturforschung, d. h. die Erforschung unseres Kosmos, hat beide Wege eingeschlagen, sie hat jeweils das Objekt ihrer Forschung als „chronisch geordnetes Werden" angesehen, das ausschließlich durch

Sinneswahrnehmungen erfaßbar ist, während sie in neuester Zeit, sich – bewußt oder unbewußt – erneut griechischer Auffassung und Methodos zuwendend, im Kosmos wieder eine Mischung und Durchdringung von unsichtbarem, unwandelbarem Sein mit sichtbarer, wandelbarer Materie zu erkennen glaubt, wobei dem unveränderlichen Sein der Primat zugebilligt wird. Es sind daher die Prinzipien der modernen Physik nicht mehr durch ausschließlich sinnliche Vorstellungen darstellbar und erklärbar.

Wir besitzen durch Überlieferung eine schier unerschöpfliche Fülle von Mythen. An diesem Mythenmaterial ist nun zu untersuchen, ob die obige Feststellung, daß im Mythos ein symbolisches Ereignis erkannt wird, nämlich das Zusammentreffen von äonischem Sein mit chronischem, nach Zahlen geordnetem Werden, zu Recht besteht.

Die Untersuchung soll hier nicht für den Inhalt der Mythen durchgeführt werden, sondern für die Zeitart, innerhalb derer sich der Mythos abspielt. Ist diese Zeitart hier mit Berechtigung „symbolisch“ genannt worden? Findet sich in ihr ein Zusammentreffen, ein συμβάλλεσθαι, von Eigenschaften, die dem Aion angehören, mit solchen, die dem Chronos, der nach Zahlenmaß ablaufenden Zeit, angehören?

Die Untersuchung wird an griechischen Mythen angestellt, nicht sowohl, weil die Gesamtuntersuchung hier auf griechischen Einsichten fußend aufgebaut wurde, sondern weil griechische Mythen inhaltlich und sprachlich immerhin noch einer großen Anzahl von Europäern zugänglich sind. Doch müßten sich dieselben Wesenseigenschaften der symbolischen Zeitart in den Mythen aller Völker nachweisen lassen.

Wir betrachten zunächst den Mythos des Hermes, in der Fassung des ihm geweihten homerischen Hymnus. Die in ihm berichteten Ereignisse scheinen sich zunächst in kontinuierlich ablaufender, durch den Umlauf der Gestirne in Tage, Nächte, Monate eingeteilter Zeit abzuspielen: Zeus vereinigt sich mit Maia; nach Ablauf von zehn Monaten wird Hermes geboren; die Mutter legt ihn in die Wiege – alles geschieht innerhalb chronischer Geschehenszeit. Aber schon treten wir aus derselben heraus: nicht „lange“ bleibt das göttliche Kind in der Wiege; es springt auf und vollbringt Taten, die es,

wenn die Zeit an ihm in unserem gewohnten Sinne abliefe, „noch“ nicht vollbringen könnte. Das göttliche Kind wächst, ebenso wie Zeus, wie Apollon, dessen Geburtstag sogar auf ein bestimmtes Monatsdatum gelegt und an ihm gefeiert wird, schneller als menschliche Kinder heran. – Die Taten, die nun der junge Hermes verrichtet, vollziehen sich wiederum anscheinend in „unserer“ Geschehenszeit, in Begegnungen mit Menschen, die innerhalb dieser Zeitart leben und ihr Handwerk in ihr verrichten (Hom. H. in Merc. v. 87 ff.). Die Nächte und Tage aber, die der Gott durchlebt, scheinen ein anderes Maß zu haben, da er während ihrer ja fast unmittelbar heranwächst und das ihm ewig zustehende Alter erreicht. Hat ein Gott dieses Alter erreicht – Apollon und Hermes das Jünglingsalter, Zeus und Poseidon das reife Mannesalter – so steht für ihn im Mythos die anscheinend kontinuierlich weiterlaufende Zeit still; seine Zeit – und er in ihr – schreitet nicht mehr von einem „war“ zu einem „wird sein“ fort, sondern er ist im äonischen „Jetzt“ im „νῦν ὁμοῦ πᾶν“, „zusammen als Ganzes“. – Die Geschehnisse, die sich innerhalb des Mythos nunmehr abspielen, vollziehen sich auch weiterhin in kontinuierlicher Abfolge und das äonische Sein, der Gott, nimmt auch weiterhin seinen Anteil an denselben, er wird in die chronischen Elemente der symbolischen Zeitart des Mythos mit hineinbezogen; aber für ihn, für sein Wesen, steht die Zeit still, sie wird unbeweglich (ἀκίνητος), äonisch.

Am deutlichsten tritt dies Zusammentreffen äonischer und chronischer Zeitelemente im Mythos in einem Mythos hervor, in dem diese Zwiespältigkeit der beiden Zeitarten innerhalb der symbolischen Zeit der Gegenstand dieses Mythos selbst ist: in dem Mythos von der in äonischer Jugend verharrenden Thetis und dem alternden Peleus, mit dem sie die Geschehnisse des chronisch abrollenden Lebens teilt, in dem also in steter Wiederholung äonisches Sein und chronisches Werden und Vergehen sich treffen.

Eine andere Eigentümlichkeit der Zeit innerhalb des Mythos, die ebenfalls ihren symbolischen Charakter erweist, sei an dem Mythos der Kore aufgezeigt, die von Pluto in die Unterwelt hinunter geraubt und zu seiner Gattin Proserpina gemacht wird, und die alljährlich als Kore wieder in die Tageswelt zurückkehrt. Dieser Raub der Kore

wird in seinem sich anscheinend in der Geschehenszeit abspielenden Verlauf erzählt: Kore spielt mit ihren Gefährtinnen auf einer Frühlingswiese; die Mädchen pflücken Blumen, da steigt Pluto auf seinem rossebespannten Wagen aus der Tiefe; die Gespielinnen der Kore fliehen erschreckt; Pluto hebt die Kore auf seinen Wagen und entführt sie in die Unterwelt – alles scheint sich in ununterbrochener Folge, wie in der Zeitart des Kosmos chronikos, als einmalig sich ereignend, abzuspielen. Aber derselbe mythische Vorgang spielt sich in ganz verschiedenen Landschaftsräumen und durchaus nicht einmalig ab: der Raub hat sich an verschiedenen Orten in Griechenland zugetragen; und er ist auch bei Enna, im Mittelpunkt Siziliens, geschehen, wo Pluto mit seinem Gespann aus einem See auftauchte und mit seinem schönen Raube wieder verschwand; und bei Syrakus fließt die Quelle Kyane in den Anapos; in sie hat sich die eine Gespielin der Kore beim Auftauchen des Pluto verwandelt, als auf der Wiese, in der die Quelle entspringt, Kore geraubt wurde.

Diese Ubiquität einer mythischen Ereignisfolge stellt diese nun wiederum durchaus außerhalb der Geschehenszeit. Die Ereignisse dieses Koremythos – und dies gilt für fast alle Mythen – haben als symbolische Ereignisse – nämlich als Ereignisse, in denen Sein mit Werden zusammentrifft, in denen sich Sein im Werden kundtut – die Gültigkeit, das Beharren des Seins, das an keinen Ort gebunden ist und weder Anfang noch Ende hat, sondern immer ist. Sie sind im νῦν, und dieses νῦν kann immer wieder von der Geraden der Geschehenszeit getroffen werden.

Auch für das Märchen, das so oft mit den Worten beginnt: „es war einmal", gilt diese Ubiquität; denn nicht einmal, sondern in jedem Wald und immer wieder trifft Rotkäppchen den Wolf; hinter allen sieben Bergen wohnen die sieben Zwerge, zu denen Schneewittchen kommt. — Es wäre demnach auch für die Zeitart, innerhalb derer sich ein Märchen abspielt, zu untersuchen, was hier mit der Geschehenszeit zusammentrifft und sie zu einer „Märchenzeit" macht.

Daß Kore, die in der Unterwelt die Gemahlin des Pluto geworden ist, alljährlich als Kore wieder aufsteigt; daß Hera alljährlich durch das Bad in der Quelle Kanathos ihre Jungfräulichkeit wiedergewinnt – auch diese Mythen zeigen, daß in den Kreislauf der Jahre, in das nach Zahlen regelmäßige Fortschreiten der Zeit, im Mythos gött-

liches Sein einbricht und erkannt wird – nicht in der chronischen Zeit, sondern in jener symbolischen Zeit, die bei jenem Zusammentreffen zugleich mit dem Kosmos symbolikos entsteht.

Diese gültige Wiederholbarkeit des im Mythos angeschauten Einbruchs ewigen Seins in kontinuierliche Zeit findet sich auch bei den alljährlich oder alle drei oder fünf Jahre stattfindenden Festen, an denen in kultischen Handlungen (δρώμενα) entweder der Mythos selbst oder eine Abbreviatur desselben – z. B. Vorzeigen einer Ähre bei den eleusinischen Mysterien – dargestellt wird und den Schauenden symbolische Wahrheit gewährleistet.

Die hier angedeuteten und an einigen Beispielen nachgewiesenen Eigentümlichkeiten der symbolischen Zeitart im Mythos werden von uns zumeist als selbstverständlich hingenommen, und zwar um so selbstverständlicher, je mehr uns noch, neben Noesis und Doxa, ursprünglich mythische Anschauungskraft innewohnt, die die symbolische Wahrheit des Mythos zu erfassen befähigt ist.

Diese Überzeugungskraft der von unserer „alltäglichen" Zeit abweichenden symbolischen Zeit im Mythos mag verglichen werden mit der Überzeugungskraft, die der ideale Raum auf einem griechischen Relief auf uns ausströmt. Denn wenn das „Hintereinander" der Gestalten in unserem gewohnten Raum im Reliefraum in ein sich überschneidendes Nebeneinander übersetzt wird; wenn Körperhaltungen in diesem Reliefraum durch „unnatürliche" Torquierung der einzelnen Rumpfflächen ausgedrückt und vor dem Beschauer ausgebreitet werden, und wenn die Einheitlichkeit und uns vertraute Dreidimensionalität unseres Raumes im Reliefraum letzten Endes durch das Verhältnis der Reliefgestalten zu der – unsichtbaren – vorderen Reliefffläche bewirkt wird, von der aus die Körper in die Tiefe, bis in einen wiederum unsichtbaren und nur zu denkenden Raum hinter der sichtbaren hinteren Reliefwand hinein gebildet sind – so weicht dies alles von unserer durch Doxa mit Sinneswahrnehmung erfaßbaren Raumwelt des Kosmos chronikos nicht minder ab, als die symbolische Zeit im Mythos sich von der chronischen Zeit unterscheidet. Beide, Kunstwerk und symbolischer Kosmos, wirken nur überzeugend, wenn sie mit hingebender synthetischer Anschauung betrachtet werden, durch die, für den letz-

teren durch Mythos, das Zusammentreffen von Sein und Werden aufgefaßt wird.

Die wissenschaftliche Analyse des Mythos scheidet dann die aus dem Sein und aus dem Werden stammenden Elemente; die einen sind von dem reflektierenden Interpreten des Mythos durch Noesis, die anderen durch Doxa erfaßbar.

So erklären sich letzten Endes die anscheinend so diametralen Methoden, mit denen die mythologische Wissenschaft an die Erforschung des Mythos herangeht, aus jener symbolischen Natur des Mythos selbst. Und so gilt auch für die Natur des Mythos und die Wege zu seiner Erforschung jener Ausspruch des Parmenides: „ταὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἔστι νόημα."

Immer wieder trifft Sein mit Werden zusammen; geometrisch ausgedrückt: da der Zeitpunkt des Aion keinen bestimmten Ort im Raum hat, kann ihn die Gerade der Geschehenszeit immer wieder schneiden. Die Gesamtheit dieser Schnittpunkte, dieses Kundwerden des ewigen Seins im zeitlichen Ablauf konstituiert den Kosmos symbolikos. Jedes dieser Zusammentreffen kann durch Mythos angeschaut werden, ob nun das ewige Sein als „das was sein wird" (also im „Ist" beharrt) in mythischer Schau von Moses im brennenden Dornbusch erkannt wird; oder ob es sich um die Zeitwende im Christusmythos kundtut; oder ob dieses göttliche Sein wieder und wieder in griechische Frühzeit einbricht und in jener unerschöpflichen Fülle griechischer Mythen angeschaut wird, die in ihrer Gesamtheit den spezifisch griechischen Kosmos symbolikos darstellen.

Die analytische Untersuchung griechischer Mythen auf ihre Inhalte hin hat zu einer Aufstellung verschiedener Mythenkategorien geführt. So unterscheidet man etwa Mythen, die sich um Götter und solche, die sich um Heroen legen; oder auch kosmogonisch-theogonische Mythen und wiederum Mythen, die stammesgeschichtliche Inhalte mythologisieren; zu diesen letzteren sind auch die Gründungsmythen von Städten wie jene Mythen, die eine Familie in einem genealogischen Zusammenhang darstellen, zu zählen.

Für alle diese und ähnliche, nach den Inhalten der Mythen aufgestellten Kategorien muß die Definition des Mythos als Anschauungs-

form eines Kosmos symbolikos, die in dieser Untersuchung gegeben wurde, gültig sein, wenn sie überhaupt Gültigkeit hat.

Es soll nun in dieser grundsätzlichen Untersuchung der Nachweis einer verbindlichen Gültigkeit nicht für jede einzelne jener Kategorien von Mythen geführt werden. Wohl aber für eine Gruppe von Mythen, die durch eine ihnen gemeinsame Form, nämlich die Form der Genealogie, zu dieser Gruppeneinheit zusammengefaßt sind, während sie ihren Inhalten nach den verschiedensten der eben genannten Kategorien angehören; denn unter diesen in genealogischer Form erzählten Mythen finden sich solche von Göttern und von Heroen, kosmo- und theogonische Mythen wie stammes- und stadtgeschichtliche Mythen.

Läßt sich für die diesen Mythen gemeinsame Form der Genealogie der Nachweis führen, daß in dieser Form schon ein Zusammentreffen von Sein und Werden sich darstellt, so ist auch für alle die Mythen, die in dieser Form geprägt sind, gleichviel zu welchen der eben aufgezählten Kategorien sie inhaltlich gehören, die Gültigkeit der Definition des Mythos als Anschauungsform des Zusammentreffens von Sein und Werden erwiesen. Für das Genos (Geschlecht), das in der Form der Genealogie dargestellt wird, gelten folgende Aussagen[1]; das Genos stellt die Verknüpfung eines Ahnherrn sowohl mit den vergangenen wie mit den in einer Gegenwart lebenden wie mit den zukünftigen Nachfahren als eine Einheit – eben das Genos – dar. Diese Einheit ist bedingt durch die zu dem Begriff des Genos gehörende Tatsache – vom erkennenden Subjekt aus: Vorstellung – daß das ursprüngliche, wesenhafte Sein des Ahnherrn in allen Nachfahren fortlebt. Dieses ursprüngliche Sein, das dem Ahnherrn innewohnt – in römischer Vorstellung: der Genius des Ahnherrn – ist also nicht an die ablaufende Zeit (Chronos) geknüpft; es erlischt nicht mit dem Tode des Ahnherrn, sondern stellt sich in seinen Nachkommen in zeitlicher Abfolge, in immer neuen Modifikationen dar.

So wird in dem Genos ein chronischer Ablauf von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als eine Einheit, als Genos, geschaut, das letzten Endes deshalb eine Einheit ist, weil ihm ein einheitliches, keinem Werden und Vergehen unterworfenes Sein innewohnt.

[1] S. Genealogie als mythische Form, S. 7.

Wir verstehen nun, warum die Form der Genealogie eine Form des Mythos κατ' ἐξοχήν ist, warum sich immer wieder symbolische Erkenntnisse der Völker in dieser genealogischen Form ausgeprägt haben, sei es, daß große Stammbäume ausgebreitet werden wie z. B. bei Hesiod, sei es, daß sich die Genealogie auf Vater und Sohn beschränkt. Denn es drückt sich ja schon in dieser Form der Genealogie, ganz abgesehen von ihren jeweiligen spezifischen Inhalten, jenes Zusammentreffen (συμβάλλεσθαι) von unveränderlichem Sein und zeitlichem Ablauf aus, das der mythischen Ausdrucksform zugeordnet ist. So ergibt sich für den genealogisch geprägten Mythos die vollkommenste Entsprechung von Form und Gehalt.

Wo immer uns Mythos begegnet, bei den Negern Afrikas, bei den amerikanischen Indianern, bei den Südseeinsulanern: immer ist er symbolische Anschauung, symbolische Synopsis des äonischen Seins und des chronischen Werdens. Aus dieser dem Mythos als solchem eignenden Wesensart erklärt sich denn auch jene immer wieder nachweisbare und nachgewiesene Übereinstimmung oder zumindest Ähnlichkeit weit entfernt voneinander erzählter kosmogonischer Mythen, eine Übereinstimmung, die an sich durchaus nicht eine ethnische Verwandtschaft derer, die sie sich erzählen, wohl aber jene einheitliche Wesensart des Mythos als Erkennungsform des Kosmos symbolikos erweist.

Durch die nach Zahlen fortschreitende, dem Werden zugeordnete Zeitart des Chronos wird dieses Werden zu einem geordneten chronischen Werden, das nun in gleichmäßige Abschnitte (Tage, Monate, Jahre) einteilbar ist. Wir haben uns diese nach Zahlen gleichmäßig fortschreitende Zeit durch eine Gerade vergegenwärtigt, die den Zeitpunkt des Aion schneiden kann; dabei entsteht dann ein symbolischer Kosmos, der durch Mythos begreifbar (περιληπτός) werden kann. Das Fortschreiten der Zahlen wurde hier als eine arithmetische Progression vorgestellt. Wie aber verhält es sich, wenn wir uns diese Zahlenreihe – zunächst vom Begriff der Zeit absehend – nicht als arithmetische, sondern als eine Progression vorstellen, die in bestimmten Proportionen fortschreitet? Das sinnlich wahrnehmbare Werden, das einer dieser Zahlenreihen zugeordnet ist, sind die

Töne. Durch die Proportionen, in denen die Töne fortschreiten, werden diese aus Ungeordnetheit (ἀταξία) in eine Ordnung (τάξις), in Tonarten, geführt. Bricht nun in diese durch Sinneswahrnehmung vorstellbare Ordnung der Töne göttliches Sein ein, so entsteht durch dieses Zusammentreffen wiederum ein symbolischer Kosmos, der aber nicht durch Mythos, sondern als Melos begreifbar ist. Diese Gedankengänge eröffnen uns einen Einblick in die nahen Beziehungen, die für den Griechen zwischen unserem sichtbaren, aber doch symbolischen Kosmos und dem unsichtbaren, tönenden, ebenfalls symbolischen Kosmos bestehen. Für beide ist die Zahl der ordnende Faktor, der aus Ataxia zur Taxis führt; für den sichtbaren Kosmos ist es die Zahl in arithmetischer Progression, für den tönenden Kosmos ist es die Zahl, die in den Intervallen der Tonart fortschreitet. Zeitlicher Ablauf ist beiden Kosmen gemeinsam, im Gegensatz zu jenem Kosmos symbolikos, der sich in der bildenden Kunst offenbart; in diesen bricht göttliches Sein nicht in einen zeitlichen Ablauf, sondern in einen Abschnitt des Raums ein.

Eine Untersuchung über Rhythmus und Tempo, die den zeitlichen Ablauf des Melos, entsprechend seiner musikalischen „Idee" – also von dem Sein her – formen, soll hier, als außerhalb des Rahmens dieser Untersuchung liegend, nicht angestellt werden.